«Cuando las piedras golpean contra la madera, cuando los rayos cósmicos desintegran a los protones, se nos dice que debemos dejar el asunto en manos de los físicos. La filosofía fue renunciando gradualmente a su pretensión de tener una relación directa con el mundo en sí, erigiéndose como el amo de ese solo intervalo que media entre el sujeto y el objeto, desde el que legisla en una secuencia interminable de paradojas y disputas partisanas. Pero, detrás de estas discusiones sin fin, la realidad se sigue moviendo. Los copos de nieve bailan bajo la luz que los aniquila sin piedad. Mientras los filósofos se aporrean entre sí sobre la posibilidad del "acceso" al mundo, los tiburones persiguen al atún y los glaciares golpean contra la costa. ¿Cuánto tiempo más la filosofía va a seguir satisfecha sin dirigirles la palabra? ¿Cuánto tiempo más vamos a encerrar juntos a los monos, los tornados y los diamantes bajo la etiqueta de "lo que yace afuera"? ¿Podría existir, en cambio, algo parecido a una filosofía orientada a objetos, una especie de alquimia capaz de describir las transformaciones de una entidad a otra, capaz de trazar las formas en las que las entidades seducen y destruyen a seres humanos y no humanos por igual?»

Representante anglosajón de la reciente corriente filosófica bautizada como realismo especulativo, Graham Harman explicita en este libro los alcances de dicho movimiento, a la vez que traza los lineamientos de su propio modelo dentro del mismo, *la ontología orientada a objetos*. Esta perspectiva promete superar los dilemas del acceso humano a la realidad en torno a los que han orbitado las filosofías de la conciencia y del lenguaje mediante un giro que recupera la especulación como vía de acceso al ser de las cosas. A partir de originales lecturas de autores como Heidegger, Whitehead, Ortega y Gasset, McLuhan, Bruno Latour, y Clement Greenberg, esta compilación de ensayos logra darnos una idea del alcance que esta novedosa aventura del pensamiento tiene no solo para la filosofía, sino también para las ciencias sociales y la estética.

Traducción / Claudio Iglesias
Edición al cuidado de Florencio Noceti

COLECCIÓN FUTUROS PRÓXIMOS 04

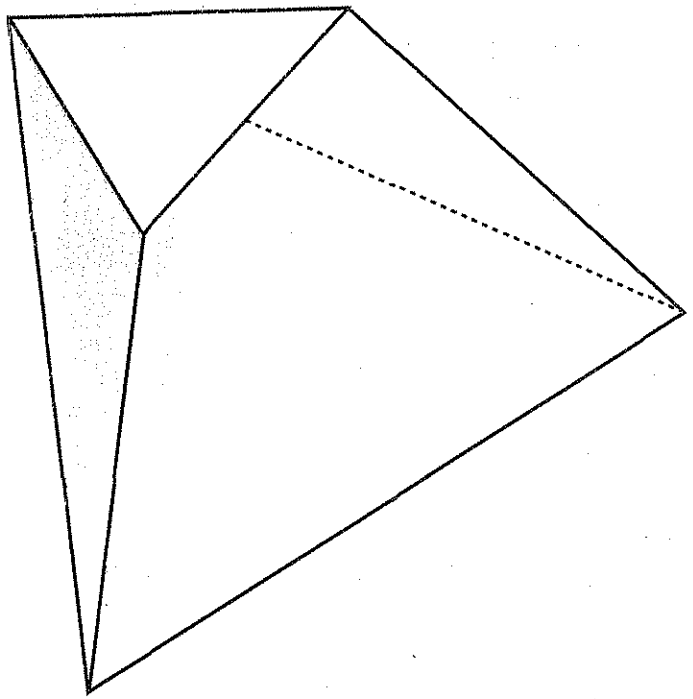
ISBN 978-987-1622-35-1

GRAHAM HARMAN | HACIA EL REALISMO ESPECULATIVO

GRAHAM HARMAN

HACIA EL REALISMO ESPECULATIVO

Ensayos y conferencias



CAJA NEGRA

HACIA EL REALISMO ESPECULATIVO

Ensayos y conferencias

Harman, Graham
Hacia el realismo especulativo
1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires:
Caja Negra, 2015.
296 p.; 19x12,5 cm.
Traducido por: Claudio iglesias
ISBN 978-987-1622-35-1

1. Filosofía. I. iglesias, Claudio, trad. II. Título
CDD 190

Todos los ensayos de este libro aparecieron con anterioridad en *Towards speculative realism: Essays and lectures*, publicado originalmente en UK por John Hunt Publishing Ltd. en 2010, excepto "La estética como cosmología", "McLuhan al máximo" y "Greenberg, Duchamp y la próxima vanguardia".
© Graham Harman
© Caja Negra Editora, 2015

Caja Negra Editora

Buenos Aires / Argentina
info@cajanegraeditora.com.ar
www.cajanegraeditora.com.ar

Dirección Editorial:
Diego Esteras / Ezequiel Fanego
Producción: Malena Rey
Diseño de Colección: Consuelo Parga
Maquetación: Julián Fernández Mouján
Corrección: Mariana Lerner

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra sin la autorización por escrito del editor.
Impreso en Argentina / Printed in Argentina

GRAHAM HARMAN

HACIA EL REALISMO ESPECULATIVO

Ensayos y conferencias

Traducción / Claudio Iglesias
Edición al cuidado de Florencio Noceti

CAJA NEGRA 03
FUTUROS PRÓXIMOS

ÍNDICE

9 Nota a la edición
por Claudio Iglesias

13 La teoría de los objetos en Heidegger
y Whitehead

39 Bruno Latour, el señor de las redes

71 Filosofía orientada a objetos

85 El *revival* de la metafísica en la
filosofía continental

105 La estética como cosmología

125 La naturaleza física y la paradoja
de las cualidades

147 Espacio, tiempo y esencia desde
un enfoque orientado a objetos

183 La teoría del ensamblaje

219 Los objetos, la materia, el sueño y la muerte

229 McLuhan al máximo

265 Greenberg, Duchamp y la próxima vanguardia

NOTA A LA EDICIÓN

Este, el primer libro traducido al español de Graham Harman (nacido en 1968 en Iowa City) es una sutil reversión de *Towards Speculative Realism* (2010), su primera antología de conferencias y ensayos. Y es también uno de los primeros recursos bibliográficos en nuestro idioma consagrado a un movimiento filosófico ya secular, fatalmente dividido en sectas: el realismo especulativo.

Allá por 2002, una modesta tesis sobre Heidegger (*Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects* [Utensilidad. Heidegger y la metafísica orientada a objetos]) pasó sin ruido, como una explosión asordinada, en el interior de la filosofía continental. Un autor ignoto, hasta entonces comentarista deportivo en Chicago; y una interpretación peregrina de un tema heideggeriano que cualquier estudiante de filosofía reconoce haber visitado en las primeras páginas de *El ser y el tiempo*, y de las que se buscaba extraer la pauta de un nuevo realismo filosófico superador de cualquier filosofía centrada en la conciencia, la experiencia, la acción o la existencia humana. Pero un

libro más sobre Heidegger, por excéntrico que fuera, de un autor joven procedente de una universidad estadounidense no iba a sacar de sus cabales a una comunidad filosófica circunscrita a los problemas de la ideología, el lenguaje y la praxis social. (Hay que pensar en firmas suficientemente populares como Rancière o Žižek.) En definitiva, problemas del sujeto. El realismo metafísico parecía entonces una extraña empresa unipersonal, silenciosa y obstinada.

Sin embargo, Harman siguió enfocado, escribiendo y leyendo en congresos, a veces para una audiencia muy rala. Su agenda ya estaba centrada, con asombrosa predeterminación, en la condición real del objeto (a grandes rasgos, la sustancia de la metafísica clásica) que el análisis de la herramienta de Heidegger, bien llevado a sus conclusiones, permite recuperar; era cuestión de trabajar duro y, con el tiempo, las filosofías centradas en la conciencia o el ser social irían cediendo ante los fundamentos de un nuevo realismo metafísico. La figura de Latour, el redescubrimiento de la obra liminal de Alfred North Whitehead y la emergencia de pensadores jóvenes como Manuel DeLanda contribuyeron también a darle ímpetu.

Pero el destape del realismo filosófico debió esperar hasta 2007. Ya había salido entonces *Después de la finitud*, de Quentin Meillassoux (Caja Negra, 2015), que encontró un término sugestivo para toda posible filosofía del sujeto: el *correlacionismo*; en palabras de Harman, el hecho corriente de que toda filosofía deba presentarse como "filosofía del acceso humano". La conferencia en la que Harman, Iain Hamilton Grant, Ray Brassier y el mismo Meillassoux dieron por formulado el nuevo movimiento y que tuvo lugar en abril de ese año en Londres, sin embargo, los encontraba con pocos elementos comunes a largo plazo, fuera del repudio a ese correlacionismo. Eran, sí, cuatro adeptos al realismo. Y los cuatro tenían alrededor de cuarenta años. Las disputas entre los miembros de la mesa no tardarían en llegar.

Mientras tanto, Harman preparaba los detalles de su modelo, que bautizó *ontología orientada a objetos*. Central en este modelo es la distinción entre el objeto real y el intencional, o sensible, que funciona como la embajada de un objeto en otro y permite el contacto, ya se lo entienda como causación, percepción o metáfora, tres conceptos crecientemente enhebrados en un modelo en el que la sensibilidad está distribuida cosmológicamente de forma cabal, aunque no homogénea. (Las conductas que consideramos inteligentes, en la perspectiva de Harman, comparten un sustrato de intencionalidad con el simple choque silencioso de dos aerolitos en el espacio.)

Si el objeto intencional se presenta vicariamente dentro del objeto real, queda por ver el rol de las cualidades, cuyo sentido es fluir por la vida sensible y real de los objetos para abrir su línea de eventos (en el caso de las cualidades sensibles) y al mismo tiempo determinar su esencia (en el caso de las cualidades reales). Se diría que la pregunta principal de Harman es bien sencilla: *dónde* se cocina la realidad. No de qué está hecha, la que sería una pregunta reduccionista al remitir lo real a una última capa de componentes sólidos, o evaporarlo en una red de efectos sociales, perceptivos, lingüísticos, etc. A estos dos tipos de reduccionismo Harman los denomina *undermining* y *overmining*. El objeto en un caso es juzgado demasiado superficial y vaporoso por oposición a un fundamento más duro; en el otro caso, es juzgado demasiado profundo y rígido por oposición a la niebla de sus efectos composicionales. La realidad para Harman no está primariamente ni en los ingredientes, ni en los sabores de las cosas. Y la pregunta que hay que formularse es la que propone una nueva forma de objetividad, en la que los problemas tradicionales de la metafísica se reúnen con las cuestiones de la estética.

Para perfilar mejor esta creciente importancia de la estética hemos incorporado, respecto de la edición original,

"La estética como cosmología", una relectura de la estética de Ortega y Gasset que apunta por lo alto contra la deconstrucción en su terreno predilecto: la teoría de la metáfora. Las otras incorporaciones, "McLuhan al máximo" y "Greenberg, Duchamp y la próxima vanguardia", a su vez amplían el alcance de la OOO (a veces fraseada como *triple O*) a la teoría de la cultura, al postular una teoría *realista* de los medios y luego poner sobre el bisel de la obsolescencia al artista más mimado del siglo xx. La trinchera de las filosofías del acceso se revela muy estrecha para la "cruza entre el centauro de la metafísica clásica y la chita de la teoría de las redes de agentes", como Harman llama a su doctrina. La proyección del realismo metafísico, su capacidad de encontrar y regurgitar problemas tras las líneas perdidas del construccionismo social y la crítica de la ideología, se extienden en el horizonte ilimitado de la especulación.

Claudio Iglesias

LA TEORÍA DE LOS OBJETOS EN HEIDEGGER Y WHITEHEAD

El texto de esta conferencia fue presentado en la noche de Halloween de 1997 en la Universidad DePaul, frente a un público en su mayoría compuesto por estudiantes de maestría y profesores de la universidad, como Bill Martin y Angelina Nuzzo. Si bien yo venía haciendo esfuerzos intermitentes por leer a Whitehead ya desde 1986, fue recién en el verano de 1997 que Whitehead (junto al gran filósofo vasco-español Xavier Zubiri) comenzó a desviarme de un punto de vista hasta entonces fuertemente heideggeriano. Este texto fue entonces el primer intento de reorientar mi trabajo sobre Heidegger bajo la influencia de la ontología deshumanizada de Whitehead. La sección propiamente sobre Heidegger termina con una pista de lo que en ese momento estaba apenas en formación: la idea (inspirada en el mismo Whitehead) de que las interacciones entre objetos inanimados presentan la misma estructura del "como" de la cognición humana. La interpretación de Whitehead provista en la segunda mitad tiene algunos rasgos poco ortodoxos, por ejemplo el mitigar la importancia del concepto de "sociedad" y tratar a todas las entidades como "entidades actuales". Pero así y todo, seguiría defendiendo esta interpretación al día de hoy.

Esta conferencia busca proveer un compendio rápido y vivaz de las perspectivas ontológicas de Martin Heidegger y Alfred North Whitehead. Es posible que el trabajo de estos

pensadores, en combinación, represente el punto más alto alcanzado por la filosofía en el siglo xx. Pero, mientras que cada uno de ellos por separado tiene el apoyo de miles de admiradores, sus seguidores se comportan de una forma tan facciosa, son tan mutuamente invisibles unos para otros, que es raro encontrar una única voz capaz de elogiar a los héroes de ambos bandos. Y sin embargo, no es difícil mostrar que Heidegger y Whitehead están definitivamente unidos al haber sido pioneros, los dos, de una nueva *teoría de los objetos* en la filosofía: una teoría que no ha recibido un desarrollo adecuado, sin embargo, por parte de ninguno de los dos campos. Mi propuesta no implica que sea necesario buscar una suerte de acuerdo filosófico definitivo entre las partes, no más que lo que un tiburón y un pulpo deben acordar para vivir en la misma bahía. Pero, sean las que sean las similitudes o las diferencias entre estas dos figuras centrales, vamos a encararlas mediante dos estrategias distintas. En los dos casos se presenta una dificultad única.

Los escritos de Whitehead describen abiertamente el mundo como un teatro ocupado por incontables objetos: electrones, rayos x, rocas, flores, estalactitas, cometas y animales tanto como músicos, científicos, minas de cobre, monasterios y bombas. Estos personajes recurrentes, desparramados a lo ancho del planeta, no pueden sino afectarse unos a otros: disfrutarse o temerse, bloquearse o destruirse entre sí. Otros decaen rápidamente por el daño de la radiación y la colisión, o debido a un violento desbarajuste interno. Nuestro tema hoy consiste en defender en gran medida esta mirada sobre la realidad: la del mundo como un sistema de duelos, seducciones y objetos turbulentos; un punto de vista que puede ser atribuido a Whitehead de forma explícita. Y debido a que la mayor obra sistemática de Whitehead, *Proceso y realidad*, es, probablemente, poco familiar para la mayoría de ustedes, dedicaremos la mitad de la noche a clarificar su terminología principal.

Con Heidegger ocurre más bien lo contrario: sus conceptos básicos son muy conocidos para la mayoría de los defensores de la filosofía continental, a un punto tal que cualquier simple repaso de términos puede llegar a ser considerado tedioso. Por esta razón, nuestra tarea en relación con Heidegger es diferente. En verdad, lo que hay que demostrar es que los términos "teoría de los objetos" puede aplicarse con éxito al pensamiento de Heidegger. En sus obras, parece que nos encontramos solo con referencias pasajeras a los martillos, las regaderas o los puentes. El verdadero drama parece estar en otra parte: en la esfera del *Dasein* humano y la historia de su críptica relación con el ser. Aquí voy a hacer exactamente la argumentación contraria y a sostener que las perspectivas de Heidegger hacen forzosa una teoría de los objetos; y que el ser humano que se pregunta por el ser no es ningún privilegiado sino apenas un caso interesante de la guerra continua que se da incluso entre gotas de agua indiferentes o aturdidas plantas salvajes; y que, en lugar de necesitar de una argumentación textual paciente, esta perspectiva puede extraerse con claridad y de una manera muy intuitiva de los pasajes iniciales de *El ser y el tiempo*.

Así es que la primera mitad de esta conferencia ofrece una lectura compacta y poco ortodoxa de Heidegger, mientras que la segunda se aboca a presentar un sumario menos arriesgado de la posición intelectual central de Whitehead. El objetivo final de lo que voy a proponerme expresar es hacer espacio, en el marco de la filosofía continental del presente, para una faceta de la filosofía especulativa más audaz que las que actualmente se permiten.

PARTE 1. HEIDEGGER

Si ignoramos las monografías estudiantiles recolectadas en el volumen 1 de la *Gesamtausgabe*, podemos decir que *El ser y el tiempo* no es solo el mayor libro de Heidegger, sino

también el primero. Si ignoramos también la "Introducción" (que en verdad fue escrita al final), así como las veinte y algo de páginas de metodología que le siguen, encontramos que la primera aparición filosófica de Heidegger es su famoso *análisis de las herramientas*. Si bien este detalle no es de una importancia superlativa en sí mismo, tampoco es una casualidad. De hecho, puede mostrarse que cada aspecto llamativo de la obra filosófica de Heidegger tiene sentido solo bajo la luz de la descripción del "equipamiento".

El análisis del martillo no es la elaboración de ningún "pragmatismo" ni la defensa de la "prioridad de la razón práctica", como tantas veces se ha dicho. De hecho, el análisis de las herramientas en *El ser y el tiempo* no tiene nada que ver con el uso humano, sobre todo tiene que ver con las herramientas en sí mismas. Caminando sobre un puente, me encuentro a la deriva en un mundo saturado de equipamiento: las vigas y los pilones que me sirven de apoyo, el duradero poder del concreto bajo mis pies, la textura densa e inflexible de la piedra en la base del puente. Lo que al principio aparece como el acto simple y trivial de caminar se encuentra enmarañado, en realidad, con una intricada red de herramientas, pequeños dispositivos implantados que vigilan nuestra actividad, sostienen o resisten nuestro esfuerzo como ángeles o fantasmas traslúcidos. Cada uno de estos objetos ejerce un efecto específico sobre la realidad. Los pestillos y las trenzas no son hechos neutrales, sino que se adjudican un poder definitivo en el cosmos gracias a su densidad y resistencia. Compitiendo siempre entre ellos, estos útiles arrojan su peso al mundo, cada uno cómodamente instalado en un pequeño nicho de la realidad.

Vista de este modo, la herramienta tiene dos características específicas. La primera es su invisibilidad. Los paneles y remaches de un puente hacen su trabajo en silencio, retrocediendo tras bambalinas y dejando que sus efectos sean consistentes en el tiempo, aun si no se hacen notar. Esto es verdad incluso en lo relativo a los útiles que surgieron en el

pasado prehumano: la presión del aire a nuestro alrededor, o la gravedad que atrae a los objetos al centro de los planetas y los soles. El punto importante no es tanto que podamos *manipular* las herramientas, sino más bien que forman una infraestructura cósmica total de fuerzas artificiales, naturales y quizás sobrenaturales, poderes que asedian todas nuestras acciones hasta un grado infinitesimal. En definitiva, las herramientas no "se usan"; las herramientas simplemente *son*, están ahí. El trabajo de ser [*The work of being*] que conforma la realidad de las herramientas siempre se retrae de la vista. Este es su primer trazo. El segundo es su *totalidad*. Ninguna herramienta actúa en el vacío; la ontología no permite acciones a distancia. El más irrelevante clavo o cuadrado de asfalto naufraga en un entorno de cemento, puentes atirantados, vehículos, temblores y vibraciones aleatorias. Además, el puente tiene una realidad totalmente distinta de cualquier entidad que encuentre; es enteramente distinto de las gaviotas, de los caminantes ocasionales y de los que conducen rumbo a un espectáculo o un funeral. El impacto del equipamiento, la realidad de las herramientas, depende enteramente de su posición cambiante dentro de varios sistemas de realidad.

Podemos ver que, en primera instancia, la herramienta se retrae de cualquier mirada. Lo que Heidegger llama "ser a la mano" se dice que se mantiene invisible a excepción de ciertos casos especiales, el más famoso de los cuales es la "herramienta rota". La mayor parte de las veces, la atención de un conductor se remite al auto como una unidad integral, con usos, beneficios y desventajas puntuales; solo la disfunción o el daño irreparable de un motor o una línea de combustible nos recuerda que el auto está hecho de piezas finitas y vulnerables. Cuando la herramienta se rompe, dice Heidegger, perdemos nuestra confianza simple en ella y nos volvemos conscientes de la herramienta "como" herramienta. En este aspecto, un importante punto es pasado por alto casi siempre. Existe la tendencia muy común, pero

equivocada, de leer la herramienta rota de Heidegger como una suerte de anécdota empírica ("¿alguna vez te has dado cuenta de que cuando estamos usando algo normalmente no le prestamos atención?") cuando en verdad se trata de una noción mucho más penetrante. No importa lo mucho que se rompa la herramienta, no importa cuán profundamente la sometamos a la disección o el análisis, lo que sea que surja *nunca* será la herramienta en su ser, en su acción silenciosa y sin rostro gracias a la cual se une al universo de las fuerzas. Dicho de manera más simple: existe un abismo absoluto entre el ser a la mano y la presencia. No es posible ningún pasaje real entre ellos, en la medida en que la herramienta como fuerza bruta subterránea y la herramienta como brillosa superficie tangible son mutuamente imponderables. En otros términos, la estructura del "como" es incapaz de variar o mejorar. No importa cuántas facetas del motor podamos develar o catalogar para nosotros mismos: no estaremos realmente más cerca de la herramienta en su ser de lo que estábamos antes.

Podemos mencionar también un segundo error, igualmente común, entre los lectores de Heidegger. Se trata del presupuesto de que los conceptos de "ser a la mano" y "presencia a la mano" apuntan a clasificar dos diferentes tipos de objeto: el primero compuesto por taladros, cinceles o sierras; el segundo de entidades naturales como árboles, nubes e "inútiles" montones de tierra. De un lado, se cree, utilísimas palas y vías férreas; del otro lado, bosques, cavernas y lagunas no humanas. Esta separación, puede mostrarse fácilmente, es incorrecta. En primer lugar, incluso herramientas oficialmente aprobadas como tales, como los martillos, se encuentran con frecuencia en la forma de la presencia a la mano: así se comportan cuando descansan sin objetivo alguno, cuando no se las utiliza en ninguna actividad específica. Al mismo tiempo, debería ser claro que *toda* entidad tiene un ser a la mano: no en el sentido derivativo de ser un "medio para un fin", sino en el sentido primario del "acto de ser", de desencadenarse sobre el ambiente. Lejos de describir dos tipos de entidades, los conceptos heideggerianos de *vorhanden* [(lo que es) presente] y *zuhanden* [(lo que está) a la mano] describen un dualismo universal transitivo a todas las entidades, una inversión que ocurre en los seres humanos y los perros tanto como en la materia inanimada. En cuanto esta inversión o *Umschlag* busca ser una traducción del concepto aristotélico de *metabole*, toda ontología puede considerarse una metontología, un término valioso que Heidegger sin embargo abandona demasiado pronto. Toda realidad, nos muestra, yace en un estado de "metabolismo" entre la furia desenfrenada de las herramientas y las fachadas encantadoras a través de las cuales, y solo a través de las cuales, las encontramos.

Entonces, el equipamiento es global; las entidades son herramientas. Las entidades están fracturadas entre su actividad irreductiblemente velada y la tibieza de sus contornos chispeantes. Por esto, el análisis de las herramientas efectuado por Heidegger no es solo un boletín local sobre la rotura de los martillos; más bien, intencionalmente o no, la filosofía entera aparece crudamente redefinida como el tema de la herramienta y la herramienta rota, la constante inversión de la acción secreta de las cosas en su perfil práctico y explorable. También se puede demostrar que todos los intentos hechos por Heidegger para escapar de este dualismo sencillo y repetido colapsan, con rapidez, en la situación de la herramienta y su disfunción.

Su perspectiva sobre la teoría, por ejemplo, no hace más que mostrarnos que la estructura del "como" emerge de una contextura previa de significado: la teoría no nace aislada, sino que existe cuando descubre los significados no temáticos en los que estamos involucrados con anterioridad al comportamiento teórico. Desafortunadamente, lo mismo ocurre con el estupor preteórico más apático, o con los estados de desorientación y aturdimiento, a pesar del

intento de Heidegger de proveer a la teoría de un estatus más alto. Incluso en estos casos, el *Dasein* es arrojado a un mundo que todavía se le revela de algún modo, de una manera o de otra.

Lo mismo puede decirse del espacio: para Heidegger, la espacialidad también es capaz de liberar a los objetos del sistema universal del significado hacia regiones distintas y concretas. Pero debe notarse que esto ocurre también con la realidad no espacial, como cuando el éxtasis o la desesperación ascienden desde el fondo de nuestro estado de ánimo y se hacen de pronto claros en nuestra conciencia. Por eso, incluso el análisis del espacio y la teoría nos dan más ejemplos de la inversión entre la herramienta y la herramienta "como" herramienta, sin decirnos nada único respecto de la teoría o del espacio en sí mismos. El curso que toma *El ser y el tiempo* desde el análisis del martillo en adelante no es una expansión, sino una implosión: todos los problemas específicos son devorados por la cuestión única del sistema de herramientas y su disfunción en unidades reconocibles. Puesto que ninguno de estos términos (herramienta rota, teoría, espacio) se diferencia realmente para Heidegger, podríamos usarlos como sinónimos, palabras clave que refieren a la repetida dualidad primordial de la que Heidegger no puede escapar. Por eso, junto a la etiqueta "teoría de la herramienta y la herramienta rota", podríamos también llamar al pensamiento de Heidegger "la filosofía del *como*" o "la filosofía de las herramientas y el espacio".

En última instancia, el mismo destino tiene el concepto heideggeriano de temporalidad, aunque este señalamiento resulte más polémico. Para dejarlo en claro, volvamos al análisis del puente. Vimos que el puente no existe simplemente como un bloque físico obvio; más bien, su realidad difiere completamente con relación a las esperanzas y los temores puntuales del observador. El término utilizado por Heidegger para la relación entre un observador

y aquello que encuentra es, simplemente, "proyección". Quien sea que se encuentre con la cosa-puente se ve arrastrado a un sistema de significado definido por el punto terminal de sus acciones; la proyección *es* la "futuricidad" de Heidegger. Y es, también, transitiva a cualquier situación. Del mismo modo, el *Dasein* proyecta posibilidades solo sobre la base de aquello que ya encuentra a su lado: en otras palabras, las herramientas en sí mismas son el pasado. Más allá de los esfuerzos continuos y equivocados para situar la estructura de la temporalidad fuera de las cosas específicas, y a pesar de la tendencia recurrente de la mayoría de los heideggerianos a tratar los objetos específicos con el respeto que merece la viruela, la temporalidad extática no es más que el duelo siempre presente entre la acción retraída y oculta de la herramienta y su perfil radiante que salta a la vista de acuerdo con la posición del observador en la realidad. El efecto del puente es pasado, pasado intemporal, pero se muestra como una fuerza diferente frente a las gaviotas, los pescadores, los vendedores ambulantes y los batallones.

Y ahora debemos ocuparnos de un aspecto todavía más sutil y controvertido del tema: el análisis de la temporalidad del puente no tiene nada que ver con el tiempo. Por increíble que pueda parecer, Heidegger no ofrece una teoría del tiempo de ningún tipo. Podemos imaginarnos que el tiempo repentinamente queda congelado, el Universo petrificado para siempre en su estado actual. Heidegger no puede evitar este experimento mental ni las conclusiones a las que conduce. La idea de que el tiempo no pueda ser reducido a instantes cinemáticos individuales no se encuentra en ningún lado en su obra escrita, como muchas veces se supone erróneamente. Esa es más bien la idea de Bergson, y plantea un problema que Heidegger, simplemente, nunca consideró. Notemos que incluso en nuestra imaginaria situación, en la que el Universo queda vacío de tiempo, con cualquier esperanza de ver un futuro distinto perdida para

siempre, incluso en esas condiciones, el análisis extático de Heidegger sigue funcionando. Incluso en esas condiciones cada organismo que se encuentra con el puente, se lo encuentra de una forma específica, lo confronta con una proyección particular, sin que importe si existe o no el mañana. Como reconoce Lévinas, lo que Heidegger nos ofrece no es una teoría del flujo del tiempo, sino una articulación sistemática y sin precedentes del instante. En otras palabras, la objeción heideggeriana a la noción del tiempo como una secuencia de instantes puntuales no es efectiva contra los instantes mismos, sino solo contra la *secuencia*. Siempre y cuando el "instante" no se confunda con una obvia unidad presente a la mano, se evitará el fracaso de las teorías del tiempo tradicionales. En suma, no hay nada en la celebrada teoría heideggeriana del tiempo más que otra versión de la lucha entre la herramienta y la herramienta rota, o entre la ejecución y la superficie: entre la cosa en su ser y la llamada proyección "temporal" que la despliega en algún lugar de nuestra conciencia. Por lo tanto, otro sinónimo para lo que hemos llamado la filosofía de la herramienta y la herramienta rota, o filosofía de la herramienta y el espacio, sería una teoría de *el ser y el tiempo*. Y eso es lo que finalmente evoca el título del libro: la diferencia entre el sistema unitario del ser y su fragmentación en objetos variados.

Hacia donde quiera que vaya, no importa lo lejos que trate de escapar, Heidegger será perseguido por la compulsiva rearticulación de este primer principio asombrosamente radical. Todos los esfuerzos por superarlo fracasan de inmediato. Así ocurre, y de forma muy dramática, en el bello curso de 1929-1930, con sus intentos de proveer un análisis de la vida animal. Por detallada que pueda ser la mirada de Heidegger en sus experimentos con la animalidad, por amorosas que nos resulten sus especulaciones sobre diversos tipos de órganos corporales, hay algo que falta en el análisis. Concretamente, no vemos huellas de la mayoría de

los rasgos distintivos de la vida ya enumerados por Aristóteles en *Acerca del alma*. Heidegger no nos dice nada sobre la nutrición, sobre la reproducción ni sobre el movimiento autogenerado. Solo uno de los rasgos aristotélicos queda en pie, y es la *aisthesis* (percepción), lo que explica la incapacidad de Heidegger para decir algo interesante sobre la vida de las plantas. E incluso su exposición de la percepción no es tan detallada como resultaría en manos de otros pensadores. El interés de Heidegger en la percepción se restringe a la estructura del "como". Todos sus intentos por establecer diferencias entre lo humano y lo animal giran alrededor de una supuesta distinción entre una versión plena y una versión empobrecida de esta estructura. Pero el procedimiento está condenado al fracaso, ya que hemos visto que la estructura del "como" es vehementemente primitiva, incapaz de la menor variación. No hay una versión de etiqueta negra de esta estructura, a la que los humanos tendrían un acceso privilegiado. El ser humano no está más cerca de la carne "como" carne de lo que podrían estarlo un perro o una mariposa: para todas estas entidades, la herramienta, el efecto-carne, se ha retraído para siempre en el reino invisible de la eficacia. La estructura del "como" es una tierra media traslúcida, un esqueleto estructural absolutamente invariable de la realidad, y no puede utilizarse como una varilla de medición para distinguir entre las formas de pensar de diferentes clases de organismos.

En este punto, también, puede verse por qué la supuesta prioridad del *Dasein* en Heidegger no puede mantenerse. El atributo supuestamente peculiar de esta entidad es, se nos dice, la comprensión del ser. El *Dasein* no solo es, como el papel y el polvo; el *Dasein* también *capta* de cierta forma el ser de las entidades que encuentra. Pero la noción de que por eso el *Dasein* es una especie de punto de partida trascendental para la cuestión del ser es claramente falsa, incluso si el mismo Heidegger es el primero en leer su filosofía en este sentido. Ninguna forma de captar

o percibir por parte del *Dasein* puede ocurrir aisladamente, sino que toda esta comprensión debe, ella misma, tener lugar solo a través de la mediación de la estructura del "como": el ser es así comprendido "como" una cosa u otra; las piedras y las tijeras son comprendidas "como" lo que son más que como otra cosa. Pero el "como" solo existe en su emergencia desde la realidad más primordial de la cosa entendida: en el teatro de la herramienta y su disfunción, en el más amplio sentido de estos términos. Por eso, la clave de *El ser y el tiempo* no es la analítica existencial del *Dasein*, que solo sirve para colapsar todos los posibles modos y eventos en un punto singular ambivalente, sino el análisis de la herramienta.

Es momento de darle un mayor peso a un tema que ya ha aparecido varias veces: el abuso de la estructura del "como". Esta estructura de percepción hace que las herramientas, de alguna manera, se vuelvan visibles "como" lo que son, así como el martillo roto devela su función previamente oculta. Pero también hemos dicho que, sea lo que sea que se vuelva visible de esta manera, no es la herramienta misma en su eficacia. No hay nada que pueda hacer converger el submundo oscuro del objeto en su vida secreta con la aparición perceptible del martillo que ahora flota ante nuestros ojos. Se trata de dos realidades mutuamente imponderables, dos mundos distintos. En términos más familiares, el efecto del martillo nunca puede llegar a la presencia. Pero no solo es imposible que el martillo en sí mismo se haga visible; tampoco podemos apuntar a él como a una especie de *telos* regulativo, un caso límite ideal al que nuestras sucesivas exploraciones del martillo al menos pueden dirigirse. Incluso una mirada distraída del puente capta el puente "como" lo que es hasta cierto punto, en lugar de simplemente confiar en él. No llegamos más cerca del puente en sí mismo si lo estudiamos de modo riguroso bajo las condiciones de prueba mejor planificadas.

Podemos extraer otro ejemplo de los textos de Heidegger: es el caso del *Angst*, en el que el *Dasein*, se nos dice, se enfrenta con la nada. El problema es que Heidegger llega a afirmar que el *Dasein siempre* se enfrenta con la nada, incluso cuando el *Angst* aparentemente ausente se encuentra "dormido", como él mismo dice. Pero no pueden ocurrir las dos cosas a la vez. Heidegger no puede decir que la nada permea la realidad siempre y en todas partes, y al mismo tiempo saludar al *Angst* como la experiencia de la nada *par excellence*. Justamente porque ni siquiera el *Angst* tiene una relación privilegiada con la nada "como" nada. La opacidad nubla la estructura del "como" en este sentido tanto como en todos los otros. En esta dirección podrían leerse los resultados de *La voz y el fenómeno* de Derrida contra la autocomprensión de Heidegger. En todo caso, el mal uso del "como" a la manera de un acercamiento asintótico a las cosas mismas se revela totalmente inválido.

A menudo, Heidegger propone una distinción entre *gründen* y *stiften*, es decir, entre la fundamentación que propone el pensador y el acto de instituir que lleva a cabo el poeta. El trabajo de la fundamentación debería en principio ser capaz de desenterrar el trasfondo oscuro de las condiciones de cualquier evento, poniéndolo a la luz del día. Pero hemos dicho que esto es imposible, que el efecto de fondo del equipamiento no puede hacerse visible en lo más mínimo, ni siquiera de manera aproximada. Por la misma razón, y siguiendo las reglas del mismo Heidegger, la fundamentación es *imposible*. Y por eso, y por increíble que parezca, la verdad no puede ser *aletheia*. Al igual que la estructura del "como", la cabeza de Jano del velo y el develamiento permanece impertérrita. Ningún desocultamiento puede acercarnos ni una pulgada más cerca de la herramienta en sí misma, en su realidad ejecutante. Sea lo que sea que digan los campeones del "giro" heideggeriano, la frase "ser y verdad" no nos dice más sobre la realidad que lo que ya nos dijo la frase "herramienta y herramienta rota".

Si la fundamentación es imposible, solo queda una alternativa en el sistema de Heidegger, tanto para la filosofía como para la poesía o para cualquier otra cosa: *stiften*, *bilden*, *bauen*: instituir, formar, construir. Por el momento, esta alternativa es todavía muy vaga; y sin embargo parece una opción prometedora, al menos en términos negativos. Lo que está "formado" o "construido" para Heidegger es un símbolo, ya sea que se trate de un nudo en un pañuelo o de una imagen en medio de un poema de Trakl. Heidegger suele referirse al lenguaje en su totalidad como una formación de símbolos o signos. Pero antes de seguir servilmente el hábito de nuestra época y cargar todo el peso de la filosofía sobre las espaldas del tema del lenguaje, deberíamos percibir otros usos del concepto de *bilden* en Heidegger. El organismo *forma* su órgano, que no es justamente un símbolo en el sentido estrecho del término. E incluso en referencia a la pala inerte, dice Heidegger que *es bildet sich eine Leere*: "se forma un vacío" en medio de la pala.

Por el momento, no necesitamos exponer los rasgos positivos de esta forma extendida de simbolización. El factor importante aquí sigue siendo negativo: el símbolo no es la mera evocación de un fondo estacionario en su dualismo inmóvil. La formación de cada símbolo es diferente, y diferente de una forma concreta: por eso, todo objeto puede ser comprendido, y solo puede ser comprendido, como un tipo de *bilden*, como la institución de un tipo de realidad extremadamente concreta. Un satélite desata unos poderes desconocidos para las minas o los medicamentos; un libro es un medio distinto de una espada o un átomo de carbono. Otra manera de formularlo: los objetos son medios, agentes naturales o artificiales sueltos en el mundo como animales; tan encantadores y mortales como ellos.

Cada objeto es un acontecimiento complejo e irreductible; como ocurre con la luna, una cara de la herramienta

permanece a oscuras en el silencio de su órbita, mientras la otra cara nos ilumina y desafía con su borboteante superficie. Ningún objeto, por banal que sea, es solo el representante vacío de una reserva fija de presencia calculable. Por inocente que parezca un objeto hace, de todos modos, incisiones en el ser, explota en sus poderes en un nivel que siempre se escapa de nuestra vista. El fracaso de Heidegger para computar este hecho lo lleva a formular aseveraciones tan fáciles de contradecir que hacerlo podría parecer una fanfarroneada. Por eso vamos a hacerlo rápido. Si entendemos la tecnología como el triunfo de la presencia sobre la retracción epocal del ser, estamos recayendo precisamente en las inexactitudes típicas del mal uso de la estructura del "como". En este caso, ninguna diferencia concreta entre distintos objetos podría considerarse más que como algo vulgar. Nos parecería irrelevante movernos del hacha de hierro a la bomba de hidrógeno, o de las semillas de trigo clonado a un par de millones de cadáveres. Es más: en términos filosófico-históricos, parecería que un estante completo de conceptos (*eidos*, *actus*, mónada...) no son más que epifenómenos intercambiables de un creciente olvido del ser, un gobierno de la presencia a la mano cuyas transformaciones a través de las épocas solo se manifiestan como una ocurrencia tardía.

Y mientras la muy admirada destrucción heideggeriana de la historia de la ontología es un estudio impresionante de la tradición filosófica, también contiene pocas sorpresas para quien se familiarice con los primeros tres o cuatro volúmenes. Como muchos otros temas heideggerianos, la destrucción histórica es en realidad una implosión en la cual la historia entera de la filosofía camina sobre el fuego de la presencia a la mano, el archienemigo de Heidegger de toda la vida. Por eso es que, más allá de la estatura de Heidegger en la filosofía del siglo xx, su evidente superior como lector de textos filosóficos es Deleuze. Pues es Deleuze quien define la filosofía (de manera suficientemente interesante)

como "creación de conceptos". Y describe estos conceptos como fuerzas independientes que atraviesan y fragmentan la realidad, dispositivos cibernéticos tan nobles y límpidos como los tigres de Bengala.

Podemos cerrar esta sumaria exposición de temas heideggerianos con una particularización importante. Al criticar el mal uso de la estructura del "como" entendida como una vara de medición y no como la realidad invariable que es en verdad, oponíamos la "fundamentacion" (que es imposible) a otro concepto de Heidegger: el de fundar, construir o instituir. Pero incluso esta alternativa permanece encerrada en el horizonte agobiante de la dualidad siempre presente entre la herramienta y su disfunción. Ni un centímetro cuadrado del cosmos es ajeno al dominio de esta oposición obsesiva.

Solo si llevamos la estructura del "como" a este punto de dominio absoluto podemos llegar a tener una ansiedad genuina por aquello que se le escapa. Y hay algo que se escapa: un segundo eje, raramente señalado, que cruza el consabido drama heideggeriano entre lo oculto y lo revelado, la herramienta y su disfunción. Este segundo principio es, de hecho, dominante en el pensamiento de Heidegger ya en 1919 pero, para evitarnos un desvío distractivo, podemos resumirlo del siguiente modo. Sucede que no existe solo una dualidad entre la herramienta y su aparición, sino que la aparición misma se disocia en dos corrientes opuestas. Como se hace especialmente claro en el *Angst*, aunque siempre es verdad, hay una diferencia entre el contenido específico de cualquier percepción y el hecho básico de que nos encontremos dispuestos hacia tal percepción, sea la que sea. Una apariencia no es solo la emergencia de una herramienta oculta en una forma concreta: una apariencia también exige nuestra sinceridad, hace que gastemos energía vital en tomarla seriamente. Como podría decir un subvalorado autor de nuestros días: el objeto no es solo una simulación, sino también una

seducción.[1] Pero el mismo quiebre tiene lugar al interior de las herramientas invisibles. La piedra y la hoja de papel en sí mismas no son meramente el ejercicio de una fuerza anónima: su realidad tiene cierto carácter o *consistencia*, en el sentido en que podemos hablar de la consistencia de un líquido o de la nieve. Y es así más allá de cualquier percepción que podamos tener de dichos objetos. De hecho, es fácil ver que este segundo principio de división es un sucesor remoto del tradicional abismo que se abría entre existencia y esencia.

En resumen, para Heidegger hay *dos* ejes que cortan la realidad. Parte de la dificultad para ver este tema surge del uso indiscriminado del término "diferencia ontológica" en referencia a ambos ejes. En cualquier caso, el resultado de tener dos principios, y no uno, es que el típico esquema heideggeriano de la herramienta y su disfunción se hace repentinamente mucho más complejo. La realidad se separa ahora en cuadrantes: la cosa se convierte en un cuádruple. Incluso si este no es exactamente el mismo cuádruple inescrutable de Heidegger, aunque en verdad lo es, deberíamos analizarlo como un rasgo ineludible de la realidad del equipamiento. Otra tesis posible, que no podemos desarrollar aquí, es que la relación de los cuadrantes dentro del objeto configura la forma original de *stiften*: una contraposición de los ejes de la realidad unos con otros. Si el cuádruple define a la cosa como una suerte de átomo múltiple, la "construcción" o "formación" de objetos-signo descrita por Heidegger debe, de alguna manera, separar el átomo de forma tal que sea posible la creación de nuevas realidades. Por eso los objetos deben considerarse medios que de alguna forma logran liberar la tensión entre los cuadrantes del mundo.

1. Referencia a Jean Baudrillard, uno de mis autores favoritos durante la primera mitad de la década de 1990.

Para terminar estas apreciaciones algo extensas sobre Heidegger, deberíamos preguntarnos si el cuádruple existe solo para los seres humanos, o para los organismos sintientes en general. Después de todo, los objetos inanimados no parecen encontrar otros objetos "como" lo que son. Pero en verdad lo hacen, como podremos ver aun, brevemente. Imaginen que un peso de tres onzas y un peso de una tonelada son arrojados desde una misma altura sobre una casa vacía. El peso menor encuentra la casa, en un nivel primitivo, "como" una barrera, un obstáculo en su vuelo hacia abajo. El peso de una tonelada difícilmente sea resistido por la casa, y solo tendrá que sufrir un par de rasguños mientras la convierte en un montón de escombros: por lo tanto, se enfrenta a la casa "como" una pseudobarrera muy risible. Todos los objetos se encuentran con otros objetos "como" esto y aquello: "como" fáciles de destruir, "como" impenetrables, "como" formidables. Esto no quiere decir que el peso sea consciente de la casa, sino que lo que llamamos "conciencia" debe incluir mucho más que la estructura del "como", por su parte absolutamente primitiva; que la conciencia también es una dimensión que construye y es construida, más que algo que solo fundamenta o devela. La percepción consciente debe considerarse una forma más avanzada de la maquinaria perceptible, inexplicable por la pura referencia al "como" y su mellizo oscuro, la herramienta.

Como transición rápida hacia Whitehead, vamos a introducir un nuevo término para esta relación entre los pesos y la casa, los vientos y las piedras: *prehensión*, como el opuesto de la aprehensión explícita. La piedra *prehende* el aire; el fuego *prehende* el papel; el *Dasein prehende* la pala.

PARTE 2. WHITEHEAD

Las realidades primarias, desde la perspectiva de Whitehead, son las "entidades actuales", un término del cual por

principio ningún tipo de objeto está excluido. Dios es una entidad actual, como cada persona; el cabello y la suciedad son entidades actuales. También lo son las difusas corrientes magnéticas que operan en el espacio lejano. En cuanto tales, todas ellas son fuerzas instantáneas y definitivas, radicalmente determinadas por su acción en el Universo con respecto a todos los otros objetos. Pero las entidades actuales no son sustancias; no son el sustrato inmutable del cambio. Esta piedra de ahora y la piedra de un instante después no son la misma entidad actual; la segunda piedra es, como mucho, una sucesora inmediata de la piedra histórica que la precede. Para subrayar el hecho de que una entidad actual no vive aventuras en el tiempo y en el espacio, Whitehead a menudo reemplaza el término "entidad actual" con "ocasión actual". En sentido estricto, solo habría una entidad actual: el Universo, en el que todos los objetos específicos se encuentran encerrados en las relaciones que tienen entre sí.

Estas relaciones entre entidades actuales son lo que Whitehead llama *prehensiones*. Todos los objetos prehenden a todos los demás, incluso si en la mayoría de los casos la intensidad de esta prehensión es cercana a cero. La piedra y el vidrio que rompe se prehenden claramente el uno al otro, y lo mismo hacen todos los objetos con una conexión inmediata o casi. Pero, del mismo modo, la menor alteración en un remoto rincón del Universo altera, aunque sea de modo muy suave, la potencialidad encerrada en esta piedra y este vidrio aquí en la Tierra, transformando de forma diminuta su energía con respecto al mundo como un todo. Todas las entidades afectan a todas las otras entidades. El efecto ontológico de un acontecimiento distante sobre este objeto-piedra es solo aparentemente una acción a distancia. En términos metafísicos, no hay distancia. La realidad es plena; en ella, la más suave oscilación de un grano de arena redefine la estructura de objetos que se encuentra a millones de años

luz. Esta apertura de las entidades entre sí, esta saturación de seres con ventanas, significa que la conciencia es solo un caso especial de experiencia. Todas las entidades tienen una vida mental tanto como física. "La filosofía del organismo termina con la mente independiente", escribe Whitehead. (El concepto de una "filosofía del organismo" es el nombre favorito de Whitehead para su propio pensamiento.) Whitehead rechaza el "sensacionismo" de Hume, Kant y otros justamente porque afirma que los datos de los sentidos proveen una descripción estrecha y arbitraria del campo de la experiencia, es decir, de los objetos y sus relaciones mutuas, sus prehensiones.

En toda prehensión pueden encontrarse tres factores: la entidad actual, la entidad prehendida, y la "manera" de la prehensión. Esta "manera" toma la forma de lo que Whitehead llama "objetos eternos". En conjunto, las entidades actuales y los objetos eternos son todo lo que existe en el Universo. Cualquier otra cosa solo podría servir para clarificar la interacción fundamental entre estas dos realidades. Una entidad actual como una estrella aloja innumerables fuerzas, como el *locus* de un efecto absoluto reflejado en todos los otros seres. Pero las otras entidades no encuentran necesariamente a la estrella de esta manera. Las piedras, los cometas, las plantas y los seres humanos "objetivan" a la estrella de manera diferente, la encuentran de una manera específica y limitada que no agota la totalidad de su realidad. El contenido completo de la entidad actual es irrelevante para las otras entidades, que le dan un lugar limitado en su experiencia –por mínima que sea. Esto ocurre gracias a los objetos eternos, a los que Whitehead considera más o menos el equivalente de las formas platónicas. Solo una entidad puede tener la misma esencia real, la misma actualidad absoluta de ser lo que es. Pero muchas entidades tienen la misma esencia *abstracta*: muchas entidades son grises, ruidosas o portan consigo las fuerzas de la causación física. No hay sustancia permanente, sino que las *formas* son permanentes: de ahí el nombre "objetos eternos" que expresa sencillamente la identidad de estas ideas en la objetivación de entidades actuales tremendamente diferentes. Las formas o las ideas que un objeto tiene de otros objetos nos hacen ver la forma específica en la que las otras cosas ingresan como ingredientes de su propia constitución.

Entendido como un sistema de fuerzas, el mundo es un continuo comprimido y tenso. Para Whitehead, este es el verdadero significado de la extensión, que existe como el campo de toda la potencialidad en el Universo presentemente constituido. La actualidad de una entidad actual es, al mismo tiempo, su potencialidad de ser objetivada de tal o cual modo por todo otro objeto. Pero al objetivar a los demás objetos, una entidad transforma la potencialidad continua del esquema extensivo en un conjunto de realidades atómicas que se transforman de fuerzas en objetos. Hemos visto que las entidades se prehenden o experimentan todas con todas; otra forma de decirlo es que se "sienten" unas a otras. Por eso, el objeto eterno, según el cual las otras realidades se encuentran objetivadas, puede considerarse como un señuelo para el sentir: una manera en que la acción oculta de esas realidades se ve presionada a tomar una forma definitiva y tangible. Whitehead llama "concrescencia" a este proceso. Objetivar algo es repetir su realidad, pero bajo la perspectiva limitada necesaria para que se presente como algo dado.

En el caso de los seres humanos, obviamente la libertad está involucrada en el proceso, en cuanto son posibles muchas objetivaciones distintas de las entidades que nos rodean. La vida hace su camino en el teatro de estos objetos eternos. Whitehead afirma que esto es verdad incluso en el dominio de lo inanimado, es decir, que siempre existe al menos una minúscula deriva de libertad en la que el objeto puede llevar a otros objetos a presentarse como algo dado. La libertad entonces se convierte en un principio

ontológico más que en una realidad específicamente animal o humana: una noción inspirada, es probable, en la teoría cuántica con la que Whitehead se involucró profundamente. La libertad –incluso la de las partículas más diminutas– tiene, al menos, un importante aspecto práctico: las llamadas leyes de la naturaleza no son más que abstracciones del drama de la entidad actual en su objetivación libre del cosmos. Por esta razón, las aparentemente invariables leyes de la gravitación y la fuerza electromagnética pueden considerarse verdaderas para nuestra "época cósmica" en particular. Pues la materia y sus tipos de prehensiones se encuentran sometidas a una evolución gradual, de la misma manera en que se desarrollan las especies animales. Con cierto cripticismo, se nos dice que solo Dios se eleva sobre los rasgos de la presente era cósmica.

En este punto es que salta a la vista un problema que no tiene homólogo en la lectura inusual de Heidegger que planteamos antes. A contrapelo de lo que nos diría el sentido común, las entidades contemporáneas no se prehenden unas a otras. Apelando a los descubrimientos de la física relativista mediante algunos ejemplos, Whitehead de hecho *define* la simultaneidad de dos eventos en términos de su independencia causal mutua. Sea lo que sea lo que prehendemos de otra entidad, tiene que ser solo lo que, en ella, ya ha pasado: la objetivación nos llega luego de una postergación indefinida. El argumento que ofrece Whitehead es tan poco claro que hasta su mayor discípulo, Charles Hartshorne, lo negó durante muchos años hasta dar vuelta su postura y ponerse de acuerdo con su maestro. Pero, por más incierta que sea la argumentación, las consecuencias de esta perspectiva son fascinantes. La memoria, en lugar de ser un motor mental interno que cocina y mezcla restos de percepciones, aparece como una forma de percepción cósmica, un instrumento para capturar información emitida por realidades pasadas, ya muertas. Esto significa también que la prehensión es de naturaleza

asimétrica. Lo que sea que yo prehenda no me prehende a su vez, desde el momento en que solo puedo tener una prehensión de algo que ya no existe. Hartshorne llega a afirmar que esta es la primera teoría del tiempo que merece llamarse así.[2] Estemos de acuerdo o no, Whitehead, al menos, hace el esfuerzo de elaborar una teoría del tiempo, una empresa completamente ausente de la lista de tareas de Heidegger, como hemos dicho, no importa cuántas veces utilice las palabras tiempo o temporalidad.

Entonces, no existen para Whitehead sustancias duraderas, capaces de persistir en el tiempo. Una entidad actual se define completamente por su lugar específico con respecto a todos los otros objetos. La entidad actual muere toda vez que este sistema de relaciones cambia, como sucede todo el tiempo. Para Whitehead, de hecho, el tiempo no es más que un cementerio de entidades. Lo que dura no es el objeto individual sino una "sociedad", un conjunto de entidades actuales que se combinan para formar lo que conocemos como una piedra, con sus características básicas durando de forma más o menos indefinida, incluso si el objeto piedra en verdad muere cada vez, hasta en el instante más banal. Por eso es que existe un tipo de *nexus* social que retiene una especie de identidad: una identidad social. Pero el de "sociedad" también es un concepto aplicable, por separado, a cada instante. Después de todo, ni siquiera las piedras y los martillos se parecen en absoluto a los números enteros o los primos. Hasta los objetos más sólidos y en apariencia irreductibles están compuestos de microorganismos animados o inanimados: en el caso de la piedra, estos organismos se extienden desde los recurrentes patrones de cristal hasta las moléculas y átomos que se comportan como entidades independientes. En el caso de

2. Charles Hartshorne, *Whitehead's Philosophy: Selected Essays, 1935-1970*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1972.

los seres humanos, es fácil ver que cada uno es, en verdad, muchos: un momento de reflexión alcanza para mostrar que el producto final de la identidad del individuo se sostiene en inmensas redes de maquinaria circulatoria y neuronal, numerosos tipos de células que interactúan de formas específicas e incluso parásitos que habitan hasta el rincón más inaccesible de cada organismo vivo.

Por eso, un poco como su admirado Leibniz, Whitehead ofrece algo parecido a una teoría celular de la realidad, una doctrina de las máquinas entrelazadas. La diferencia es que para Whitehead la maquinaria actúa de forma libre: su acción en el entorno no están predeterminada en lo más mínimo. Y allí hay otra diferencia importante: para Whitehead no existe una sincronización previa de los objetos hecha por Dios ni por nadie; más bien, las entidades tienen la libertad total de abrirse unas a otras, de llegar a los contactos mutuos más hipersensibles y de vibrar frente a las menores corrientes que actúan en la profundidad de otra entidad. De aquí surgen dos consecuencias para la "teología de proceso" inspirada en Whitehead. En primer lugar, la libertad es real. Dios no es todopoderoso, aunque su amor sea infinito. En segundo lugar, no solo no existe algo así como la inmortalidad del alma: ni siquiera existe la duración del alma *antes* de la muerte: cada entidad actual perece inmediatamente con su nacimiento. La conclusión ética algo inusual que Whitehead extrae de estas ideas es que la base egoísta de lo moral es una falsedad. El Otro es el otro, es verdad, pero el Yo de hace cinco minutos también es otro, en cuanto no es en lo más mínimo el Yo de este instante. Lo primario es el *eros*: el amor de uno mismo es apenas un tipo especial de un entusiasmo general por todos los objetos que nos rodean.

Antes de llegar al punto final, es necesario volver a enfatizar que, a diferencia de Heidegger, Whitehead no le reconoce un lugar de privilegio al "como" consciente de la percepción. Ya intentamos llevar al mismo Heidegger en

esta dirección; con Whitehead no hace falta el empujón. El "como" es solo prehensión, y nada más. Es Heidegger quien, siguiendo una larga tradición, acepta los datos de los sentidos (y más en particular, de la *visión*) como la forma primaria de sentimiento. Para Whitehead es el *cuerpo* el que percibe, desde el momento en que las sensaciones viscerales y los impactos causales conforman prehensiones o sentimientos tan legítimos como los de los sentidos convencionales. No es posible poner entre paréntesis el origen causal de la sensación. Más bien, tenemos que insistir en que lo que llamamos conciencia es apenas un derivado de las prehensiones que ejercen nuestros tímpanos, nervios ópticos y neuronas: lugares en los que las formas-raíz de la sensación causal se concentra para los seres humanos. La conciencia es solo una forma subsidiaria del sujeto experimentante. De acuerdo con Whitehead, el menosprecio de este hecho le ha causado las mayores dificultades a la filosofía. Y ya sea que Whitehead logre resolver dichas dificultades o no, la clave de su filosofía se revela idéntica a las cuestiones cruciales que hemos extraído a la fuerza de Heidegger. ¿Cuál es la relación exacta entre la herramienta en sí misma (la entidad actual) y la superficie tangible a través de la cual se encuentra con el mundo (los objetos eternos)? ¿Cómo podemos dar cuenta de la diferencia entre las prehensiones más primitivas y sus formas más complicadas, como las que tienen lugar a través de los órganos del cuerpo o la misma conciencia humana?

Más increíble aun es comprobar que Whitehead sigue a Heidegger (o más bien lo precede) en su tropezón con la estructura del cuádruple. Al contrario de lo que haría pensar su instinto de que la entidad actual debe ser "irremediablemente atómica", Whitehead encuentra una tensión en las entidades, entre el acto de su unidad y el carácter específico de todos los objetos celulares que unifica. En el nivel de la prehensión, Whitehead distingue entre el contenido de una proposición o una percepción y la relevancia del hecho de

que simplemente la tengamos en mente. Whitehead también está de acuerdo con Heidegger en dar el nombre de "referencia simbólica", en el sentido más amplio del término, a esta ambivalencia dual al interior de la entidad. Un punto muy remarcable, como ocurre con otros puntos en común entre ambos, que nos lleva a formular nuevas preguntas.

Si la cuestión básica de Heidegger es la del sentido del ser, y la de Whitehead es la de la forma en que vienen a existir las entidades actuales individuales, estamos en condiciones de reformular ambos problemas de varias maneras.

- ¿Qué es, finalmente, el cuádruple? ¿Cómo se manifiestan sus cuatro polos en realidades *diferentes*?
- En cuanto a lo que permanece oculto, si no puede aparecer sin cierta forma residual de objetivación, ¿por qué *parece*, al menos, darse directamente?
- En cuanto a la fuerza con que los objetos operan sobre nosotros, ¿qué significa el hecho de que la apariencia tenga un contenido específico y al mismo tiempo nos hipnotice con una especie de mandato imperativo?

Estas preguntas son, apenas, formas específicas de hacerse una pregunta todavía más simple: ¿qué es un objeto?

BRUNO LATOUR, EL SEÑOR DE LAS REDES

Comencé a leer a Latour en febrero de 1998, por recomendación de un conocido suizo llamado Felix Stalder, entonces estudiante de doctorado en la Universidad de Toronto. Felix y yo nos habíamos conocido en Toronto en enero de ese año, momento en el que di dos conferencias sobre la relación entre Heidegger y McLuhan. El año siguiente, alguien me pidió que diera una charla sobre Latour en la Universidad DePaul, lo que finalmente ocurrió el 16 de abril de 1999. El profesor Bill Martin estaba entre el público aquel día y me recomendó que le enviara al mismo Latour una copia del texto de la conferencia. Seguí su consejo y así comenzó una dichosa correspondencia de años entre ambos.

En la primavera de 1996, *Social Text* publicó el infame artículo en chiste de Alan Sokal, "Transgredir las fronteras: hacia una hermenéutica transformadora de la gravedad cuántica".[1] Parodia de una crítica posmoderna de las ciencias naturales, el artículo era un ingenioso caba-

1. El artículo de Sokal fue publicado en *Social Text*, N° 46-47, primavera/verano de 1996.

llo de Troya diseñado para dejar en ridículo justamente aquellos posicionamientos que decía defender. A pesar de las diversas opiniones que pueda generar el artículo de Sokal, es una pequeña obra maestra en cuanto a su manejo de la parodia y la pose. Incluso quienes tenemos a varios de nuestros autores favoritos entre sus víctimas debemos considerarla la broma intelectual más fina de la última década. Como ustedes recordarán, el artículo causó gran conmoción de inmediato. Muchos artículos largos aparecieron en las páginas de *The New York Times*, *The Nation* y otros periódicos de circulación masiva. En ese momento, yo estaba residiendo en la ciudad universitaria de Iowa City. Y sentí tanta alegría con la publicación del artículo que inmediatamente convoqué a un puñado de amigos a una taberna apenas iluminada, donde celebramos con una ronda de tragos.[2] A pesar de nuestro recelo respecto de la autoconfianza recalcitrante y los torpes sermones filosóficos que le conocíamos a Sokal, él fue el hombre del momento: nos había ganado el corazón. Sin embargo, ese estado de cosas no iba a durar mucho. Pronto el humor brillante y con cara de póquer del artículo para *Social Text* dio lugar a una cruzada pública de Sokal contra el relativismo, con argumentos absolutamente idénticos a los que se pueden encontrar en las columnas fáciles de George Will y Arianna Huffington. También debimos padecer el espectáculo cansador de Sokal tratando de usar sus propias credenciales de izquierdista contra los posmodernistas *rive gauche*. Pronto se formó un debate entre figuras públicas muy tedioso. ("Yo soy más radical que tu"; "No, yo soy el más radical. Di clases en Centroamérica, para que veas.", etc.) Pero, lo peor de todo fue que la parodia de Sokal sirvió luego de base para un insípido libro sobre filosofía

2. Este encuentro es ficticio; lo invoqué durante la charla con el fin retórico de entretener.

francesa contemporánea coescrito entre Sokal y el físico belga Jean Bricmont.[3] Entre sus blancos principales se encontraban Lacan, Kristeva, Irigaray, Baudrillard, Deleuze y Guattari, Virilio, Lyotard y Derrida. Estos nombres son muy familiares para todos, pero Sokal incluyó también entre sus chivos expiatorios un apellido adicional que en ese momento me resultaba menos familiar. Y tal vez les pase ahora lo mismo a ustedes: Bruno Latour.

Mi conferencia de hoy no busca ser solo un repaso elemental de la obra de Latour sino, sobre todo, un repaso *entusiasmado*. Por muchas razones, me parece que no puede agrupárselo tan fácilmente junto a los nombres de la lista de hits posmodernos. (Sea lo que sea lo que pensemos de *ellos*.) Mucho más joven que las otras víctimas de Sokal, Latour parece representar más bien una nueva fase de la filosofía francesa, que en muchos aspectos le da la espalda a los temas y perspectivas más familiares. Y aunque eso no significa de manera automática que Latour se yerga vencedor sobre sus colegas franceses más grandes, al menos sí quiere decir que no se los puede sacrificar a ellos y a él con la misma espada, como trata de hacer Sokal con vagancia. E incluso, contra lo que dice Sokal, Latour no defiende la teoría antirrealista y la visión holística de la realidad que es común en otros autores franceses, sino que ha criticado esas posiciones con vehemencia desde el comienzo. Más importante aun es decir que Latour no afirma que la ciencia está constituida socialmente por las relaciones de poder o las estrategias lingüísticas figurativas. Más bien, el universo de Latour está poblado por infinidad de *agentes* humanos y no humanos. El poder político y el poder textual, sí, operan

3. Alan Sokal y Jean Bricmont, *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*, Picador, Nueva York, 1999. La edición en español fue publicada en: Alan Sokal y Jean Bricmont, *Imposturas intelectuales*, Barcelona, Paidós, 1999.

sobre nosotros; pero también lo hacen los muros de concreto, los icebergs, los campos de tabaco y las serpientes venenosas. Antes de que se lo distinga en lo "real natural" y lo "producido socialmente", el mundo es un duelo de entidades discretas y genuinas. De ahí que la filosofía deba transformarse sutilmente en lo que Latour llama una "teoría de las redes de agentes", términos que pronto discutiremos.

Antes de eso, unas palabras finales sobre la cuestión periférica del artículo de *Social Text* nos llevan de modo directo a reflexionar sobre el más difundido error en la lectura de Latour en Estados Unidos. Tenemos que admitir que Sokal hace todo lo que debe hacer un buen parodista. Mantiene la cara de póquer durante docenas de páginas, evitando los chistes fáciles. Su mímica no incurre en la exageración obvia de lo imitado y se limita a copiar los guiños estilísticos reales del pensamiento posmoderno. Renuncia al golpe bajo y hace su papel con una enorme incondicionalidad. Solo por esas razones el texto pudo pasar bajo la mirada de los perros guardianes de *Social Text* y ser publicado. ¿Pero de qué se burla el artículo concretamente? ¿Qué nos llevó a mis amigos y a mí a juntarnos a celebrarlo con whisky y champagne?

Diría que el artículo de Sokal tiene las siguientes virtudes. Antes que nada, destruye con facilidad el protocolo servil del discurso académico, que parece haber llegado a su culminación irónica en el contexto supuestamente emancipatorio del posmodernismo. Por ejemplo, el estilo del artículo de Sokal es prácticamente ilegible debido a la inclusión de 109 notas, la mayor parte de ellas sin ningún sentido. ¿Una parodia sin notas al pie hubiera sido aceptada? Juzguen ustedes mismos. Otro rasgo hilarante es que el artículo, de breves treinta y tres páginas, de alguna manera logró filtrarse en la publicación a pesar de una insufrible bibliografía de doce páginas. Los criterios más simples de legibilidad y claridad estilística deberían haber bastado para hacerle llegar una carta de rechazo. En cambio, las lisonjas más exuberantes y lamebotas pasan párrafo tras párrafo, y la jerga académica engreída, con términos como "problematizar" y "relativizar", aparece desparramada en todo este texto paródico. Lo peor de todo es que no hay una sola palabra de crítica hacia ninguna de las grandes estrellas del posmodernismo francés o estadounidense. Esta suerte de obsequiosidad, que se disfraza de modestia o gratitud, tiene, de hecho, el efecto de volver intocables a esas figuras de alto perfil académico, cimentando la reproducción de grupos y camarillas que dejarían orgulloso a un equipo de porristas de escuela secundaria. Muy lejos de la atmósfera estilo Lejano Oeste que el pensamiento auténtico necesita para crecer bien, Sokal replica una a una las maniobras cínicas del ajedrez social, al punto de citar al mismo editor de *Social Text*, Stanley Aronowitz, en el epígrafe del artículo.

Todo esto es muy entretenido y merece el brindis celebratorio que le dedicamos en la cantina. Pero Sokal está extrañamente convencido de que lo hilarante es el *contenido* de su parodia. Queda más claro todavía en el libro que hizo con Bricmont, cuya tesis central es más o menos así: "Los filósofos franceses piensan que no existe el mundo exterior, pero eso no tiene sentido. La filosofía francesa solo es sinsentido a la moda". (Los que crean que ahora soy yo el que está caricaturizando a Sokal solo deben mirar la imagen de la Torre Eiffel en la tapa del libro.) En definitiva, Sokal ataca a la filosofía francesa no por la jerga extenuante y las intrigas carreristas que definieron su dominio al menos en Estados Unidos; más bien, lo que puntualmente quiere atacar es el *antirrealismo*. Pero hay dos problemas ahora. El primero es que, en todo caso, el antirrealismo es una posición filosófica perfectamente legítima, con defensores respetables que pueden encontrarse tan temprano como en la Grecia antigua. Aunque yo mismo he llegado a sentirme cada vez más intolerante con este aspecto de la filosofía contemporánea, difícilmente puede tildárselo de "sinsentido". Los blancos de Sokal son todos autores inteligentes, que no deberían ser

tratados como una compañía de payasos. En segundo lugar, y para lo que nos concierne hoy, Bruno Latour no es ningún antirrealista, como debería quedar en claro incluso si tomamos los pocos pasajes citados por el mismo Sokal.

Esta breve exposición del incidente de *Social Text* tenía la finalidad de darnos un importante aviso previo a lo que nos interesa. Sea lo que sea que ustedes escuchen hoy o en el futuro, nunca le crean a alguien que les diga que para Latour la realidad es un "constructo social". Que se pueda adscribir esta idea a algunos de los pensadores de la lista de Sokal, o no, lo decidirán ustedes mismos. Pero no hay ninguna chance, en absoluto, de que pueda servirnos para Latour. Esta certeza ni siquiera requiere de un abordaje sutil y oblicuo de sus textos: es tan obvia que solo puede pasarse por alto por vagancia o prejuicio.

Nuestros objetivos ahora son dobles. En primer lugar, me propongo ofrecer una introducción al pensamiento de Latour a un público que estimo no demasiado interiorizado con sus ideas. Pero pienso hacerlo más como un fan que como un experto. Segundo, quiero sostener la idea de que hay mucho futuro en los textos de Latour, y que todo aquel que se sienta desesperado por encontrar nuevas tendencias en el pensamiento continental contemporáneo debe defender su nuevo modelo metafísico con uñas y dientes. Por eso, el tono de lo que sigue está a medio camino entre la reseña de sus libros y el aullido rebelde. Tras la conferencia y el tiempo de preguntas, los invito a todos a otra ronda de tragos en la taberna apenas iluminada de Racine y Montana.[4]

//

Bruno Latour es catedrático de Sociología en el Centro de

4. Referencia a Gallager's Grill and Tavern, el espacio habitual de reunión posconferencia para los alumnos y profesores de DePaul por esos días.

Sociología de la Innovación, de la École des Mines de París. Cuando se le pregunta cuál es concretamente la disciplina escurridiza en la que trabaja, Latour responde que es la de los estudios de la ciencia, distintos de la filosofía o la historia de la ciencia. Antiguo protegido de Michel Serres, Latour es hoy en día una superestrella en ascenso en los dominios de la sociología y la teoría de la información, y también ha comenzado a despertar serio interés en los filósofos estadounidenses (mayormente entre quienes trabajan en la tradición analítica). Sobre la base de algunas de sus palabras y de su apariencia general, yo estimaría que tiene menos de cincuenta años. En todo caso, está ingresando en su primavera intelectual, y por lo tanto seguramente va a convertirse en una fuerza con la que todos deberemos lidiar en la primera parte del próximo siglo. De hecho, gracias a su posición estratégica entre el pensamiento analítico y el continental, entre la naturaleza y la tecnología, entre la ciencia y el lenguaje, me permito predecir que podría ser la figura dominante de nuestro paisaje hacia 2010.[5] Así y todo, hace muy poco que su nombre comenzó a circular en nuestro vecindario. Esta discrepancia inspiró la conferencia de hoy.

Tal vez debería comenzar con algunas palabras acerca de la orientación general de Latour. Latour es un escritor dedicado y muy hostil con respecto a figuras posmodernas como Baudrillard y Lyotard, aunque es verdad que parece tener más simpatía por un pensador como Deleuze. Está lleno de un justificable desprecio por las monótonas ideas de Heidegger sobre la tecnología y la retracción del ser, y muestra una impaciencia quizás mayor con las ideas de Habermas. Pero, si bien es capaz de dar brillantes estocadas polémicas, el personaje de Latour como autor es notablemente paciente y académico. Lo suyo no es lanzar

5. Una predicción que obviamente pecó de optimista.

dardos "contra el sistema", sino creer firmemente en el rol de las instituciones académicas y los programas de investigación colectiva. En sus lecturas del año pasado en Northwestern, dejó la impresión de ser una persona amistosa y accesible.[6] Más allá de algunas referencias ocasionales a sí mismo, por ejemplo a sus rasgos de personalidad gálicos, su obra escrita y sus presentaciones públicas tienen un humor más informal, parecido al estadounidense, y muy lejano de la charla grave y empecinada que uno acostumbra escuchar por parte de una estrella intelectual europea. Pero lo mejor de todo es que Latour es el filósofo más gracioso de hoy en día, en todas las tradiciones. En sus textos uno encuentra infinitas bromas y analogías sarcásticas, muchas de ellas con cierta semejanza al sentido del humor de Deleuze.

Autor de numerosos artículos sobre ciencia, Latour es con probabilidad mejor conocido por sus primeros cinco libros. En 1979 se publicó *La vida en el laboratorio*,[7] coescrito con Steve Woolgar, y con un subtítulo (*La construcción de los hechos científicos*) responsable tal vez de muchos de los malentendidos que provocó su obra en Estados Unidos. En 1984 apareció en francés el libro que iba a aparecer en inglés cuatro años más tarde con el título *The pasteurization of France* [*La pasteurización de Francia*], un intento de reemplazar la interpretación de Pasteur como genio con un análisis de los distintos tipos de objetos y fuerzas que debieron movilizarse para que las teorías de Pasteur y las vacunas lograran aceptación. La segunda parte del libro,

6. Latour dio una charla en la Universidad Northwestern en Evanston, en los suburbios de Chicago, en mayo de 1998. No hablé con él en esa ocasión, a pesar de la extraña coincidencia que nos hizo viajar de Chicago a París en el mismo vuelo unos días después. Él volvía a casa; yo iba como turista a celebrar mi cumpleaños número treinta.

7. Bruno Latour y Steve Woolgar, *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*, Madrid, Alianza, 1995.

"Irreductions" ["Irreducciones"], ofrece una presentación sistemática contundente de la posición general de Latour. Su obra clave, *La ciencia en acción*, fue publicada en 1987;[8] este libro en particular es considerado su *magnum opus* en Estados Unidos, si bien yo no estoy de acuerdo. El manifiesto de 140 páginas titulado *Nunca fuimos modernos*, aparecido en 1991, es la mejor síntesis de su pensamiento a la fecha, y es la obra que les recomendaría como el mejor libro para empezar a leer a Latour. Su quinto libro, el colorido y excéntrico *Aramis*, es una exploración literaria del fracaso del poco conocido sistema Aramis: una automatización completa del metro parisino que iba a consistir en coches individuales desmontables que podrían moverse individualmente de cualquier punto de la ciudad a otro sin hacer combinación. Su último libro lucha con las ideas de Francis Bacon sobre el fuego, con la definición aristotélica de la buena suerte y con un fragmento de Leibniz que es, tal vez, el texto filosófico más divertido que he leído: *Drôle de Philosophie*.

En lo que sigue voy a concentrarme casi con exclusividad en *Nunca fuimos modernos*, no solo un libro convenientemente corto, sino también el más útil para enmarcar las ideas específicamente filosóficas de Latour. Tenemos que admitir de antemano que el resultado puede ser una exposición un poco inusual de su pensamiento. Muchos de sus fans no comparten mi marcado interés en la ontología; se trata de investigadores empíricos que hacen uso de sus métodos para describir artefactos tecnológicos particulares. Por ejemplo, tengo colegas en Canadá y en Inglaterra que usaron la obra de Latour para explorar las ramificaciones de la corriente eléctrica. Y es que, en principio, su obra puede aplicarse a todo lo que existe, ya que incluso las flores, las piedras y los cometas cuentan como agentes. Se podría

8. Bruno Latour, *La ciencia en acción. Cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad*, Barcelona, Labor, 1987.

argumentar incluso que Latour es más interesante como lector de objetos particulares que como teórico de los objetos en general, tomando nota, por ejemplo, de su famosa movilización de los microbios de Pasteur y los agentes de silicona del Aramis. Sea como sea, es la ontología lo que me interesa desarrollar ahora. Y los que quieran sentir el gusto del trabajo de investigador más concreto de Latour, deberán consultar los libros mencionados antes.

La cuestión inicial de *Nunca fuimos modernos* concierne a lo que Latour denomina "realidades híbridas". Y dice que el mundo contemporáneo está lleno de dichas realidades. Un artículo periodístico sobre la destrucción de la capa de ozono trata, por un lado, de la realidad científica de la crisis: el agujero es mensurable y aparentemente real. ¿O no? Los ejecutivos de algunas de las compañías químicas más importantes, presionados por el gobierno, se aprestan a cumplir con las nuevas regulaciones contra los clorofluorocarbonos. Pero, de repente, el plan es saboteado: un grupo de meteorólogos y climatólogos proponen que el llamado cambio climático es, más bien, el resultado de fluctuaciones planetarias normales, sin relación con la actividad humana. De repente, la capa de ozono no parece ser tanto un hecho físico objetivo sino un campo de batalla entre grupos de intereses enfrentados. ¿El cambio climático es algo real, o solo un relato? No es en absoluto una cuestión frívola, en tanto y en cuanto muchas decisiones políticas graves dependen de la respuesta. Según Latour, "el mismo artículo mezcla reacciones químicas con reacciones políticas. Un único hilo vincula las ciencias más esotéricas y la política más sórdida, el cielo más lejano y alguna fábrica en los suburbios de Lyon... todos ellos agentes mutuamente imponderables que, sin embargo, ahí están, enredados en la misma historia".[9] Como es común, Latour

9. Bruno Latour, *Nunca fuimos modernos*, Buenos Aires, Siglo xxi, 2012.

ofrece tantos ejemplos adicionales como puede, tanto por claridad como por diversión. "En la página doce [del diario de hoy] el papa, los obispos franceses, Monsanto, las trompas uterinas y los fundamentalistas de Texas se reúnen en una curiosa [red] alrededor de un simple anticonceptivo".[10]

En ninguno de estos encuentros fortuitos entre objetos puede distinguirse un término que sea puramente natural, dado que nuestro acceso a las cosas en sí mismas nunca es directo, y dado que la puerta de entrada a cualquier porción de conocimiento suele ser el lugar de una competencia o lucha retórica. Pero lo mismo lleva a decir que no hay ningún elemento que sea puramente construido o puramente político. Más allá de la retórica, o bien nos morimos todos de cáncer de piel o no, y no por culpa de los tropos literarios o de la muerte del sujeto a manos de las maquinaciones del poder. De un lado están Sokal y sus parientes, que insisten en la realidad de lo real y la naturaleza secundaria de los efectos sociales. Del otro lado, los *hipsters* más inteligentes que cualquier clase de objetividad, que adoptan una pose crítica inveterada para protegerse del embauco de cualquier noción inocente de hechos puros en bruto. Debe decirse que Latour condena los dos campos con la misma fuerza y por errores igual de repartidos.

Lleno de híbridos, entonces, el mundo es un nudo gordiano. La pretensión paradójica de Latour en lo referente a la modernidad es más o menos así: de un lado, la modernidad produce encuentros monstruosos de objetos variados, conjunciones lo suficientemente bizarras como para que el término "surrealista" se haya vuelto parte del lenguaje cotidiano. Hace no mucho tiempo vimos al editor de *Hustler*, Larry Flynt, y al reverendo Jerry Falwell involucrados, los dos, en la Constitución de Estados Unidos y algunos cómics

10. Ibíd.

pornográficos. Hoy, Praga y Budapest ingresan en una maquinaria que también incluye un par de bombarderos ultrasónicos de Missouri, algunos monasterios ortodoxos, la cadena CNN y el fantasma del Imperio Otomano.[11] Barajando objetos en combinaciones siempre nuevas y siempre más extrañas, la modernidad crea uniones monstruosas entre los objetos más distantes bajo el sol. Pero el segundo aspecto de la modernidad, y radicalmente opuesto, es su pose *crítica* incesante. La modernidad no solo crea híbridos, sino que se hace cargo de la tarea intelectual de erradicarlos, ya sea al poner todos los dogmas y fuerzas ocultas entre paréntesis para llegar a una teoría de la naturaleza en sí misma, ya sea al echar una mirada escéptica sobre todas las afirmaciones científicas que permita verlas como efectos de superficie de las convenciones lingüísticas y políticas de los seres humanos.

En este sentido, el nudo gordiano está cortado, tanto si defendemos la naturaleza como la clave de la realidad como si pensamos que la convención social está en la raíz de todo. Y hasta pueden encontrarse con facilidad las estrategias que nos permiten, entre estas dos posiciones, ir de una a otra todas las veces que queramos. Los liberales de Estados Unidos no tienen problemas para afirmar que la homosexualidad es genética y que el crimen es un fenómeno construido por el contexto. Los conservadores cometen la hipocresía similar de decir que siempre hubo pobreza y que siempre va a haberla, y al mismo tiempo quieren que un grupo lo suficientemente grande de ingenieros sociales monitoree el uso de insultos en Internet. En ambos casos, nos estamos moviendo entre teorías explicativas mutuamente incompatibles, en unos casos naturalizando todo, en otros considerando a todo objeto y evento en el Universo

11. Referencia al bombardeo del territorio serbio ordenado por la OTAN en el marco de la guerra de Kosovo en 1999.

como un constructo social. A decir verdad, cada vez somos capaces de movernos más rápido entre ambos polos.

Pero Latour describe su objetivo filosófico nada menos que como el intento de volver a *unir* el nudo gordiano. El mundo es, en cada caso, una red de opiniones, instituciones políticas, químicos, lagos y textos escritos. El intento de dar privilegio a un agente en particular a costa de todo el resto nos llevaría solo a repetir el intento moderno de limpiar el mundo. Por conveniencia, Latour describe tres tipos de limpieza. La primera es la "naturalización". Se trata del punto de vista del sentido común, y en gran medida es el que defiende Sokal: la idea de que son los objetos físicos lo que deberíamos considerar una realidad primaria, con los factores sociales como complicaciones adicionales. Lo verdaderamente real, desde este punto de vista, es la existencia o inexistencia objetiva del agujero de ozono, que solo se nubla cuando aparecen las "irracionales" luchas de poder que tapan el cielo. Pero, como dice Latour, "se hace imposible entender los péptidos sin relacionarlos con una comunidad científica, con intereses y prácticas concretas, obstáculos que tienen poco parecido con las reglas del método, las teorías y las neuronas".[12]

El segundo método de purificación, que puede llamarse "socialización", es tal vez el que mejor representa Pierre Bourdieu. En este caso, "la verdad científica [se vuelve equivalente] al puro interés político, y la eficiencia técnica a las maniobras estratégicas".[13] Y sin embargo, no podríamos hablar de las fluctuaciones del poder social sin hablar tampoco de su referencia a los objetos: "EDF y Renault cambian de actitud por completo ya sea que inviertan en pilas de combustibles o en el motor de combustión interna; Estados Unidos antes de la electricidad y

12. Bruno Latour, *Nunca fuimos modernos*, *op. cit.*
13. Ibíd.

Estados Unidos después de la electricidad son países completamente distintos".[14] En resumen, el intento de reducir todos los objetos a un juego político de títeres fracasa tanto como el realismo ingenuo.

La tercera forma de purificación, que Latour describe como "deconstrucción", es ejemplificada mejor que nadie por Derrida. Si no hablamos ya de cosas objetivas externas ni de juegos de poder entre humanos, "entonces tenemos que hablar solamente del discurso, la representación, el lenguaje, el texto, la retórica".[15] Latour rechaza esta forma de purificación tanto como las otras. "Cuando [Donald] MacKenzie examina la evolución de los sistemas de navegación internalizados [de los misiles], se refiere a dispositivos que pueden matarnos a todos. [...] Cuando yo describo la domesticación de los microbios hecha por Pasteur, toda la sociedad del siglo XIX se pone en movimiento, no solo la semiótica de los textos de un gran hombre. Cuando describo la invención o el descubrimiento de los péptidos del cerebro, realmente estoy hablando de los péptidos, no de su representación en el laboratorio del profesor Guillemin".[16] En definitiva, la ciencia no trata ni con la realidad, ni con el poder, ni con la retórica, sino con los tres a la vez en cuanto participan de una red de agentes animados e inanimados. Como concluye Latour: "La retórica, las estrategias textuales, la escritura, la escenificación, la semiótica: todo eso está sobre la mesa, desde luego, pero de una forma que a la vez tiene impacto en la naturaleza de las cosas y en el contexto social, sin poder reducirse a una ni al otro".[17] Irreductibles entre sí, cada una de estas zonas puede hasta cierto punto *traducirse* a las otras (ver Michel Serres): un

14. Ibíd.
15. Ibíd.
16. Ibíd.
17. Ibíd.

estado de cosas descrito en la segunda parte del libro sobre Pasteur como la "irreducción" de las ciencias.

Ya debería ser claro que Latour no dice que "la realidad es un constructo social"; ese sería solo uno de los tres intentos de purificación ya discutidos. Por eso es que Richard Rorty lee verdaderamente muy mal a Latour cuando afirma que "podemos decir, con Foucault, que tanto los derechos humanos como la homosexualidad son construcciones humanas recientes, pero solo si decimos, con Bruno Latour, que los quarks también lo son".[18] Obviamente Rorty ofrece una lectura de Latour fuertemente orientada por su propia cruzada pragmática contra la naturaleza en sí misma. Pero lo hace de tal forma que solo la praxis lingüística del ser humano pueda ser considerada una realidad genuina en el cosmos, mientras que Latour pone a la acción humana no menos que a la naturaleza dentro de la fórmula. Perplejo ante el enigma de la persistencia extraña de esta mala lectura, el 8 de noviembre de 1998 me tomé la libertad de escribirle a Rorty expresándole mis objeciones. La carta dice, en parte: "Querido profesor Rorty, [...] es verdad que Latour critica la visión del mundo de acuerdo con la cual ciertas especies de ideas o entidades podrían definirse como naturales y otras [solo] como fabricaciones humanas. Pero en el pasaje citado, usted parece insinuar que Latour define *todo* como una construcción. En realidad, me sorprende porque esta es la mirada sobre la realidad que Latour [precisamente] critica".[19] Para mi sorpresa, Rorty me respondió a la semana siguiente: "Querido profesor Harman: gracias por su carta. Está en lo cierto al decir que debí haber dejado afuera [a Bruno Latour] de aquella oración. Su visión de

18. Richard Rorty, *Verdad y progreso. Escritos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 2000.
19. Graham Harman, carta a Richard Rorty, 8 de noviembre de 1998.

las cosas es mucho más complicada. Lo que quería decir es que los quarks no son más o menos constructos sociales que los derechos humanos y que eso muestra que la distinción entre lo real y lo socialmente construido puede ser dejada de lado para bien. Suyo, Richard Rorty. 16 de noviembre de 1998".[20]

Pero mientras que Rorty simplemente "deja de lado para bien" esta distinción al afirmar que todo es social, Latour vería esta jugada como un típico movimiento moderno de purificación. En contra del privilegio asignado por Rorty a la convención lingüística, lo primario es siempre una red poblada por un enjambre de agentes, actuantes, objetos, cada uno de ellos traduciendo y desplazando las fuerzas del resto. Al fin y al cabo, el acceso que tengo a mis propios pensamientos privados se encuentra tan mediado como el acceso a la realidad interior de un ladrillo o una hoja. La realidad es parcialmente objetiva y parcialmente perspectival. Parcialmente real, parcialmente narrativa; y es, parcialmente también, el resultado de operaciones políticas. Al quedar en una situación de profunda ambigüedad, muchas zonas de la realidad tienen un destino parecido al de los pueblos sin Estado: "las redes débiles que extendimos están fracturadas, como los kurdos repartidos entre los iraníes, los iraquíes y los turcos. Una vez que cae la noche, cruzan la frontera para casarse y sueñan con una patria común que pudiera recortarse entre los tres países que los han dividido".[21]

La postura crítica moderna, para Latour, genera una separación artificial entre naturaleza y cultura, generalmente con el objetivo de reducir la una a la otra:

20. Richard Rorty, comunicación personal, 16 de noviembre de 1998. (A pesar de la amabilidad del encabezado, en ese momento yo no era profesor, sino alumno de doctorado.)
21. Bruno Latour, *Nunca fuimos modernos*, *op. cit.*

> La Constitución hizo invencibles a los modernos precisamente porque cree en la separación total de los humanos y los no humanos a la vez que la anula. Si ustedes los critican diciendo que la naturaleza es un mundo construido por los hombres, les mostrarán que es trascendente y que ellos no la tocan. Si les dicen que la sociedad es trascendente y que sus leyes nos superan de modo incalculable, ellos les dirán que somos libres y que nuestro destino está en nuestras manos. Si ustedes les objetan que dan muestras de duplicidad, ellos les mostrarán que jamás mezclan las leyes de la naturaleza y la imprescriptible libertad humana. Si ustedes les creen y desvían la atención, aprovecharán para hacer ingresar miles de objetos de la naturaleza en el cuerpo social dándole a este la solidez de las cosas naturales. Si ustedes se dan vuelta con brusquedad como en el juego de las estatuas, ellos se quedarán congelados, con un aspecto inocente, como si no se hubieran movido: a la izquierda las cosas mismas, a la derecha la sociedad libre de los sujetos hablantes y pensantes. Todo ocurre en el medio, todo transita entre los dos, todo se hace por mediación, por traducción y por redes, pero ese emplazamiento no existe, no ocurre.[22]

Sin embargo, la supuesta purificación moderna en verdad no ocurrió nunca. A pesar de sus esfuerzos críticos, la modernidad ha seguido produciendo sobre todo híbridos y redes en una escala cada vez mayor, fundiendo los bosques pluviales, las líneas aéreas y la legislación de la misma manera en que una tribu del Pacífico Sur parece mezclar tontamente el culto de los ancestros con las causas de los huracanes. De ahí el título: *Nunca fuimos modernos*. Todo este tiempo ha habido, de hecho, redes, híbridos y monstruos. Nunca hubo, en realidad, una ruptura crítica radical con la ingenuidad supuestamente tribal que interpretaba a

22. Ibid.

los objetos naturales como señales y profecías de los asuntos humanos y que, del mismo modo, consideraba a las canciones y cantos mágicos de los hombres como potenciales fuerzas de la naturaleza. Lo que Latour critica es la idea de que, en algún lugar, la modernidad fue algo parecido a una ruptura crítica con todo lo que pasó antes. Desde su punto de vista, lo que ocurrió en todos los casos fue más bien una redistribución de los agentes a lo largo de una red, y estas redes han existido desde tiempo inmemorial.

Lo que encontramos entonces, siempre y en todas partes, son simplemente redes. Redes de agentes. El agente no es del todo un objeto ni tampoco un sujeto. O mejor dicho, puede comportarse como uno u otro, dependiendo de cómo lo veamos. Siguiendo a Serres, Latour hace uso del "cuasi-objeto"[23] para referirse al estatus siempre precario de las entidades. Por un lado, los agentes se encuentran contextualizados por los objetos con los que se relacionan; por otro lado, se retiran a sus naturalezas internas oscuras y nunca se vuelcan por completo en las redes en las que actúan en distintos momentos. Los loros y los glaciares no son entidades totalmente naturales puesto que existen varias redes que los absorben y los transforman: el turismo, los documentales, la destrucción ecológica. No solo aparecen diferentes *ante nosotros* debido a esos factores, sino que su misma realidad cambia: los loros engordan al robarse la comida para gatos de los patios de las aldeas caribeñas, o bien llegan las empresas de construcción y la lluvia ácida y los extinguen. Por lo mismo, Internet no es puramente un constructo. Al final, el reformador humano en ciernes no puede sencillamente imponerle renovaciones arbitrarias, sino que debe tomar nota de su realidad o de su resistencia. Internet a menudo "se rompe" con la impredecibilidad de una tormenta de granizo; que esté

23. Ibíd.

hecha de silicona y plástico es irrelevante. Una vez creada, Internet existe tanto como un copo de nieve o la selva. No se trata de objetos reales simples en el sentido ingenuo, sino de *cuasi*-objetos.

De aquí surge la tesis ontológica tácita de Latour: toda entidad se encuentra, a la vez, esclavizada en un sistema de significado cultural-funcional o perspectival y también en posesión de una realidad innegable de la que la vida humana permanece rehén. En un poco conocido y fascinante ensayo sobre Whitehead,[24] Latour renuncia a cualquier teoría de las esencias en favor de una ontología de las redes fuertemente holística, inspirada en *Proceso y realidad* de Whitehead. Pero así como debe reconocer que en algún sentido todo agente es *causa sui* y por lo tanto que todo objeto se sustrae parcialmente de la red en la que opera, Latour se mete de lleno también en una crítica de la visión holística que avanza más allá de Whitehead y su cruzada sangrienta contra las sustancias tradicionales. Dentro de ciertos límites, un cierto esencialismo desacreditado debe reponerse para que la teoría de las redes pueda surgir adecuadamente. En otros textos ya he señalado que ese es el logro implícito del famoso análisis de las herramientas de Heidegger, pero *Nunca fuimos modernos* hace el trabajo de manera todavía más explícita en cierto sentido.

Por más que parezca ansioso por ver una era de redes y agentes en la filosofía, Latour no está nervioso ni apurado por dar el salto a esta nueva era. Parece más bien relajado, en gran parte porque sabe que no será debido a su esfuerzo que emerja un mundo de híbridos intelectuales. Latour y sus amigos no necesitan trabajar como perros o quedarse estudiando

24. Bruno Latour, "Les objets ont-ils une histoire? Rencontre de Pasteur et de Whitehead dans un bain d'acide lacticque [¿Tienen historia los objetos? El encuentro de Pasteur y Whitehead en un baño de ácido láctico]", en Isabelle Stengers (ed.), *L'effet Whitehead*. París, Vrin, 1994.

durante noches enteras para que este sueño se convierta en realidad. Más bien, es de la creencia de que la historia misma va a obligar a la filosofía a pagar tributo a los híbridos, los cuasi-objetos y las redes. En un giro muy refrescante, la fecha central que Latour elige para contar este proceso no es 1968, sino 1989. El final de las grandes ideologías, el colapso del conflicto entre dos superpotencias que dio lugar a un mosaico de vendetas regionales y la innegable reemergencia de la realidad física objetiva en las ruinas de Europa del Este y Valdez, todo lleva a pensar en 1989 como una fecha clave. Las tecnologías cyborg solo incrementan esta proliferación de híbridos. A la larga, llega un punto en el que, si es imposible ignorar el carácter construido de los quarks, también es imposible ignorar el carácter natural de los túneles del metro y las gigantescas redes eléctricas. (Este último elemento es el que generalmente se pasa por alto.) En palabras de Latour:

> Cuando no surgían más que algunas bombas de vacío, todavía se lograba clasificarlas en dos protocolos, el de las leyes naturales y el de las representaciones políticas, pero cuando uno resulta invadido por embriones congelados, sistemas expertos, máquinas digitales, robots con sensores, maíces híbridos, bases de datos, psicotrópicos entregados a pedido, ballenas equipadas con radiosondas, sintetizadores de genes, analizadores de audiencias, etc., cuando nuestros diarios despliegan todos esos monstruos sin interrupción, y ninguna de esas quimeras se terminó de instalar ni por el lado de los objetos ni por el de los sujetos ni en el medio, en verdad es necesario hacer algo. [...] Pero, ¿dónde clasificar el agujero de ozono, el recalentamiento global? ¿Dónde poner esos híbridos? ¿Son humanos? Lo son porque son obra nuestra. ¿Son naturales? Lo son porque no son producto de nosotros. ¿Son locales o globales? Ambos.[25]

25. Bruno Latour, *Nunca fuimos modernos, op. cit.*

Me gustaría citar otra crítica latouriana de la purificación, muy clara y ejemplificadora de su humor sardónico:

> Los sociólogos se han permitido mucho tiempo denunciar los sistemas de creencias de la gente común. Llaman "naturalización" a este sistema de creencias. La gente común imagina que el poder de los dioses, la objetividad del dinero, la atracción de la moda y la belleza del arte vienen de ciertas propiedades intrínsecas a la naturaleza de las cosas. Afortunadamente, ahí están los sociólogos que entienden mejor el mundo y muestran que la flecha en verdad va en la dirección contraria, de la sociedad a los objetos. Los dioses, el dinero, la moda y el arte ofrecen solamente una superficie para la proyección de nuestras necesidades e intereses sociales. [...] Ser sociólogo significa darse cuenta de que las propiedades internas de los objetos no importan, que son solo un receptáculo para las categorías del ser humano.[26]

La denuncia opuesta es igualmente válida:

> La gente común, los meros agentes sociales, los ciudadanos del montón creen que son libres y que pueden modificar sus deseos, sus motivos y sus estrategias racionales. [...] Por suerte ahí están los sociólogos formando guardia para denunciar, dinamitar y ridiculizar esta creencia ingenua en la libertad del sujeto humano y social. Esta vez utilizan [...] los resultados innegables de las ciencias que muestran cómo las voluntades maleables de los pobres seres humanos se encuentran configuradas y determinadas desde afuera. [...] Todas las ciencias, naturales y sociales, se ponen en movimiento para convertir a los humanos en marionetas manipuladas por fuerzas objetivas que solo la ciencias naturales o sociales logran llegar a conocer.[27]

26. Ibíd.
27. Ibíd.

Por eso es que Latour piensa que los modernos siempre *ven doble*. Su recurso usual consiste en separar el mundo en dos segmentos: el "blando" y el "duro". "Lo 'blando' [...] reúne aquellos objetos que los sociólogos en general desprecian: la religión, el consumo, la cultura popular y la política; lo 'duro' incluye todas sus ciencias favoritas: la economía, la genética, la biología, la lingüística o las neurociencias".[28] Una vez que uno se siente cómodo en este dualismo, puede moverse entre los dos polos casi sin culpa y de forma arbitraria. Pero los dos polos nunca se cruzan ni se fertilizan entre sí.

Para Latour, fue la Escuela de Estudios de la Ciencia de Edimburgo (que comenzó en la década de 1970 con los trabajos de Barnes, Shapin y Bloor) la que inició los cruces:

> Utilizaron el repertorio crítico reservado para las partes "blandas" de la naturaleza para dinamitar las partes "duras", es decir, las mismas ciencias. En resumen, querían hacer con la ciencia lo que Durkheim había hecho con la religión y Bourdieu con la moda y el gusto. [Pero] ingenuamente creyeron también que las ciencias sociales podían permanecer incólumes y tragarse a la ciencia tan fácilmente como a la religión o al arte. [...] [En este sentido] los temerarios de Edimburgo privaron a los dualistas (y a sí mismos, como pronto se darían cuenta) de la mitad de sus recursos. La sociedad [ahora] tenía que producir todo arbitrariamente, incluyendo el orden cósmico, la biología, la química y las leyes de la física. La implausibilidad de la propuesta era tan estrepitosa para la parte "dura" de la naturaleza que pronto nos dimos cuenta de lo poco plausible que resultaba para la parte "blanda" también. Los objetos no son los receptáculos amorfos de las categorías sociales, ni los "duros" ni los "blandos". [...] La sociedad no es tan fuerte ni tan débil. Los objetos mismos no son ni tan fuertes ni tan débiles. Tendríamos que volver a pensar por completo esta doble posición de los objetos y la sociedad.[29]

28. Ibíd.
29. Ibíd.

En gran medida eso fue lo que Latour mismo hizo, sobre todo en sus estudios de casos. Debido a su gran respeto por la investigación empírica, resulta difícil captar sus métodos sin seguirlo en el trabajo sobre una serie de problemas concretos. Pero en lo que nos resta por decir hoy, preferiría concentrarme en la contribución latouriana a la ontología de los objetos, que (como su trabajo supone) es la mejor estrategia para permitirle a la filosofía de nuestros días hacerle justicia a todos los artefactos híbridos que hormiguean ante nosotros. Lo mejor es resumir brevemente sus objeciones a muchas teorías rivales y luego imaginar lo que podría ser una filosofía futura guiada por la estrella de Latour.

Cuando Boyle y Hobbes se enfrentaron respecto de si las actividades de una bomba de vacío debían ser interpretadas en términos de naturaleza o convención, comenzó a manifestarse la famosa distinción moderna entre sujeto y objeto. En Kant, esta distinción se convierte en una separación plena de la que surgen las purificaciones más recientes. Criticando sin culpa la noción kantiana de una "revolución copernicana", Latour arroja otra granada con su firma personal: "Todavía hoy en día podemos encontrarnos con esta formulación de Kant toda vez que se acredita a la mente humana la capacidad de imponer formas arbitrariamente sobre una materia amorfa pero real. Por supuesto, el Rey Sol alrededor del que giran los objetos puede dejar lugar a muchos otros pretendientes: la Sociedad, la episteme, las estructuras mentales, las categorías culturales, la intersubjetividad, el lenguaje; pero estas revueltas palaciegas no cambian el punto focal que he llamado, por esta razón, Sujeto-Sociedad".[30]

La prueba de la sofisticación filosófica es mostrar desprecio frente a todo lo que se encuentre más allá de los límites del acceso humano. A la larga, solo los materialistas reaccionarios defienden la noción de la existencia de cosas

30. Ibíd.

en sí discretas. La tarea de un pensador que se precie es mantenerse dentro de los confines de la esfera humana y ver toda la realidad como algo entrelazado de manera holística. Ese es el caso de Heidegger y de todo el posmodernismo, es el caso también de Bergson y de la mayor parte de los filósofos analíticos cocinados en el molde de Quine.

Y yo diría que, justamente, los dos dogmas centrales de la filosofía contemporánea son el antirrealismo y la visión holística. Los dos representan las características más salientes, tal vez, de la filosofía del siglo xx, con su modelo de realidad predominantemente lingüístico. Pero, ¿tienen suficiente savia como para alimentarnos durante otros cien años? Creo que la respuesta tácita de Latour es que no. En primer lugar, es necesario tener en cuenta a los objetos reales una vez más, como ya percibió Whitehead al encarar su *revival* desvergonzado de la metafísica prekantiana. Como decíamos antes, no es verdad que yo tenga un acceso más íntimo al lenguaje o a la conciencia o a las condiciones de los actos de habla que el acceso que tengo a un montón de piedras. En ambos casos, es mucho lo que se retrae de mi comprensión; es mucho lo que resiste mi esfuerzo de manipular el mundo. El hecho empírico de que pueda conocer mis pensamientos más secretos mejor que el centro de un melón sin cortar no le da un privilegio ontológico al pensamiento o al lenguaje. Tenemos que dejar la pose de rasgarnos las vestiduras con la cuestión de la inaccesibilidad del referente y unirnos a Latour en una teoría en la que las proposiciones y las psicosis puedan interactuar con los campos petroleros y los delfines. Por supuesto que puede decirse mucho más sobre este aspecto y prometo decir más en la conferencia "Fin de Siglo" del próximo mes.[31]

31. Referencia a la siguiente conferencia anual de estudiantes de doctorado de DePaul que tuvo lugar en mayo de 1999 bajo el título "La filosofía en los fines de siglo", momento en el que hablé de Giordano Bruno.

En lo que concierne a la visión holística, fue un gesto valioso mientras duró el reino del dogma positivista, de las filosofías de la sustancia o de los realismos dogmáticos. Pero la idea de que el todo antecede a la parte también se fue convirtiendo en un dogma, especialmente en los modelos de la realidad centrados en el lenguaje que han dominado la última parte del siglo xx tanto en el pensamiento analítico como en el continental. La visión holística ya no es liberadora. Es cierto que los objetos se determinan mutuamente al responderse unos a otros, chocar unos con otros, arrastrarse unos a otros al matrimonio, a una discoteca, una red y otras clases de uniones. Pero también es verdad que no se evaporan, por eso, en una totalidad sistemática. Los clavos y los remaches de una mesa contribuyen con la mesa como entidad unificada total, pero no dejan por eso de ser clavos y remaches. Más bien, lo que ocurre es que su continua participación en la mesa vuelve a negociarse a cada momento, y puede romperse con facilidad debido a las acciones de operarios o vándalos, o simplemente por fallas internas que lleven a los clavos y los remaches a colapsar. No hay que abusar de la mirada holística para difamar la verdadera independencia de las entidades que orbitan libremente en el cosmos, no disueltas en un único sistema del mundo como le gustaría a Heidegger, sino acomodadas en híbridos monstruosos, incluso si retienen parte de su integridad tanto como un ojo orgánico y un puño metálico pueden retener su independencia en el cuerpo de un cyborg. Como nos recuerda *Aramis*, las redes entre las cosas no desintegran los muros de fuego que las definen como regiones íntegras y casi inviolables.

Tal vez la mejor manera de cerrar esta exposición y suscitar una discusión más encendida para más tarde sea citar un par más de aguijonazos de Latour. Con suerte, quedará claro también por qué su modelo difiere del de sus contemporáneos más famosos. Para empezar tenemos el ejemplo de Habermas, quien busca reemplazar la noción de la referencia

al referente en el lenguaje por la de acuerdo mutuo de una comunidad lingüística ideal. Latour observa:

> Si alguna vez alguien se equivocó de enemigos, realmente es ese kantismo desplazado en pleno siglo XX, que se esfuerza por agrandar el abismo entre los sujetos conocidos por el sujeto por un lado y la razón comunicacional por otro, cuando la vieja conciencia, por lo menos, tenía el mérito de apuntar al objeto y recordar por consiguiente el origen artificial de los dos [...] polos. Pero Habermas quiere volver incomensurables los dos polos, en el mismo momento en que los cuasi-objetos se multiplican tanto que parece imposible encontrar uno solo que se parezca un poco a un sujeto hablante libre o a un objeto de la naturaleza cosificado. Si Kant no lo lograba en plena revolución industrial, ¿cómo podría Habermas hacerlo luego de la sexta o séptima revolución? [...] De igual modo, es un poco demasiado tarde para que nos vuelvan a hacer la jugada de la revolución copernicana y hagan girar las cosas alrededor de la intersubjetividad. Habermas y sus discípulos no mantienen el proyecto moderno sino absteniéndose de todo proyecto empírico.[32]

"Sin embargo", dice Latour, "[Habermas] sigue siendo un hombre honesto y respetable. En su caricatura del proyecto moderno, todavía podemos reconocer el esplendor apagado de la Ilustración del siglo XIX".[33] Peores son los casos, a sus ojos, de Baudrillard y Lyotard, a los que reprende en los siguientes términos:

> No encontré una palabra lo bastante fea para designar ese movimiento o más bien esa inmovilidad intelectual por la cual se abandona a los humanos y los no humanos a su deriva. [Es una] "hiper-inconmensurabilidad". [A Baudrillard y a Lyotard les encanta decir] "No tienen nada que esperar de nosotros". No, en efecto. Pero así como no está en su poder ser ingenuos, tampoco lo está terminar la Historia. Simplemente se encuentran en un atolladero, el trazado por las vanguardias que ya ninguna agrupación sigue.[34]

Con respecto a las versiones más semióticas del posmodernismo, Latour otra vez los acusa de hacer una separación artificial entre sujeto, objeto y discurso:

> Si ahora son distintos y los tres están separados del trabajo de hibridación, dan del mundo moderno una imagen en efecto terrorífica: una naturaleza y una técnica absolutamente lisas, una sociedad hecha sólo de reflejos, de apariencias e ilusiones, un discurso solamente constituido por efectos de sentido separados de todo. Motivo para despedazarse, en efecto. Eso es lo que provoca la taciturna desesperación de los posmodernos, la que viene a remplazar la desesperación angustiada de los maestros del absurdo que los habían precedido. Sin embargo, jamás habrían alcanzado ese grado de irrisión y de desamparo de no haber creído, por añadidura, que habían olvidado al Ser.[35]

Puede que no haya en el libro de Latour un momento más iluminador que este vapuleo severo e irreverente a la figura de Heidegger, el acusado de mayor rango del crimen moderno de limpiar el mundo de híbridos, separando a la fuerza a los entes del ser y viceversa. Latour dice que, al comienzo, puede parecer que Heidegger sirva para algo: su "diferencia ontológica" proveería un cordón sanitario para mantener el mundo a salvo de todos los idealismos y todos

32. Bruno Latour, Nunca fuimos modernos, op. cit.
33. Ibíd.
34. Ibíd.
35. Ibíd.

los giros lingüísticos. Ahí estaba el gran filósofo viéndoselas con el híbrido *Zwischen* ("entre") y con el respeto que merecía. (Pueden encontrarse más detalles en mi disertación doctoral, recientemente defendida, *Tool-Being*.) "Los cuasi-objetos no pertenecen a la Naturaleza, ni a la Sociedad o al sujeto; no le pertenecen al lenguaje, tampoco. Al deconstruir la metafísica [también conocida como el proceso purificador de la modernidad], Martin Heidegger designa un punto central del que todo cuelga, lejos de los objetos y de los sujetos por igual".[36]

Hasta ahí, ningún problema. El problema llega cuando Heidegger intenta un movimiento purificador propio, con la pretensión de que el ser mismo no puede residir en los entes ordinarios. Ya desde aquí el lector puede sentir que se acerca una estampida latouriana final contra la filosofía del siglo xx. Y en efecto no estamos muy lejos. Latour utiliza diestramente las parábolas del propio Heidegger contra él mismo recordando la sorpresa de los aldeanos al ver a Heráclito calentándose cerca de un horno de panadero. Heráclito respondió proverbialmente: "También aquí están presentes los dioses". Latour recoge el guante en ese punto:

> De igual modo, Heidegger y sus epígonos no están preparados para encontrar al Ser más que en los caminos que no conducen a ninguna parte de la Selva Negra. El Ser no puede residir en seres ordinarios. Por todas partes hay desierto. Los dioses no pueden residir en la técnica –esa pura Disposición del ser (*Ge-Slell*), ese destino ineluctable (*Geschick*), ese peligro supremo (*Gefahr*). Tampoco hay que buscarlos en la ciencia, porque ella no tiene otra esencia que la de la técnica. Están ausentes de la política, de la sociología, de la psicología, de la antropología, de la historia –la cual es la del Ser y cuenta sus épocas por milenios. Los dioses no pueden residir en la economía –ese puro cálculo atrapado para siempre en el ente y la preocupación. Tampoco están en la filosofía ni en la ontología, las que olvidaron su destino desde 2.500 años. Así, Heidegger le hace al mundo moderno lo que los visitantes le hacen a Heráclito: la jugada del desprecio.[37]

Y luego llega uno de esos pasajes que mataría por haber escrito yo mismo: "Y sin embargo, 'aquí también los dioses están presentes': en una planta hidroeléctrica sobre el Rin, en las partículas subatómicas, en las zapatillas Adidas tanto como en los troncos ahuecados a mano, en los agronegocios, en los paisajes erosionados, en los cálculos de los comerciantes, en los versos de Hölderlin que llegan al corazón".[38]

Concluimos así este breve repaso de la filosofía de Bruno Latour, posiblemente la voz más fresca en la filosofía francesa del momento. Como he tratado de compartir con ustedes, hay muchas virtudes negativas y positivas que pueden encontrarse hasta en el paneo más general de su trabajo. En el plano negativo, Latour rechaza la separación estricta, tan familiar, entre el sujeto y el objeto, la naturaleza y la cultura, el ser y el ente, etc. El movimiento moderno de purificación arruina el carácter de los cuasi-objetos, que se hacen añicos al recibir un trato tan rudo. Debemos ser capaces de rechazar cualquier forma de giro lingüístico, cualquier acceso a la filosofía centrado en lo humano, pero sin recaer en un realismo ingenuo del tipo que promueven Sokal y otros. El mundo es una red de agentes, y no hay necesidad de segregar a los agentes naturales de los socialmente producidos, ni viceversa: lo real, dice Latour, es simplemente aquello que *resiste* distintas pruebas de fuerza.

36. Ibíd.

37. Ibíd.
38. Ibíd.

En el plano positivo, Latour pinta un mundo en el que los objetos unen y desunen sus fuerzas al tiempo que siguen existiendo por sí mismos, con un cierto grado de independencia genuina. La interacción de las naciones, los ríos, los ejércitos, los descubrimientos científicos, los genios y el hierro mineral debe ser estudiada de la misma manera que estudiamos las redes de gas o las tuberías. La nueva especie de pensador que se requiere para la tarea es mitad filósofo y mitad ingeniero, en la medida en que las escurridizas reuniones de agentes se nos ofrecen desensambladas: la filosofía es así una suerte de *ingeniería inversa*. En lugar de volver a una metafísica que intenta trascender el poder contaminador de las entidades, la filosofía debe convertirse en una "infrafísica".[39]

En este sentido, más allá del juego de los significantes y las imágenes, debe reaparecer un sentido innegable de la realidad. Y más aun: el viejo privilegio, todavía de moda, del sistema sobre sus partes discretas debe empezar a ceder. En las redes de Latour, los agentes retienen aquellas de sus propiedades que pueden resistir o incluso subvertir un sistema entero. En este sentido, Latour ofrece una alternativa al antirrealismo tanto como a la visión holística, lo que ya es suficiente para considerarlo el escritor filosófico más innovador de nuestros días. Sobre todo, Latour ha dejado que los objetos concretos volvieran a ingresar en los dominios de la filosofía después de un largo exilio decretado por aquellos que se creían muy inteligentes como para hablar del papel, de los burros y del mármol, y que por lo tanto se permitieron hablar solo de las petulantes y alienadas estructuras lingüístico-cognitivas que hacen posible a tales objetos.

Tenemos que admitir, sin embargo, que no fue totalmente un error de estas personas inteligentes, en tanto

39. Ibíd.

los recursos intelectuales para iniciar una teoría de los objetos todavía siguen siendo algo primitivos. Sí *es* un error de ellos la pretensión arrogante de que las cosas deban seguir por siempre así. Como ya hemos mencionado en otra ocasión, esperemos llegar a nuestra primavera intelectual en un mundo en el que resulte posible, otra vez, no solo dar una conferencia filosófica sobre la madera como figura literaria en Joyce y Mallarmé, sino también una conferencia sobre la madera misma: una ontología sistemática del arce, el roble y el cedro. Soñemos con una conferencia en 2020, tal vez en esta misma sala, que directamente pueda vérselas cara a cara con objetos como botes, pomelos, cera y platino. Porque, ahí también, los dioses están presentes.

FILOSOFÍA ORIENTADA A OBJETOS

Ofrecí esta lectura en 1999, en la fecha pronto ominosa del 11 de septiembre, en una conferencia en la Universidad de Brunel en Uxbridge, Inglaterra, cerca del aeropuerto Heathrow de Londres. Bruno Latour estaba entre el público, justo un día después de que hablara con él personalmente por primera vez. El título de la ponencia constituye la primera ocurrencia de la frase "filosofía orientada a objetos" en mis escritos.

Mientras la filosofía del siglo xx entra en sus últimos meses de vida, estamos viendo pocas evaluaciones retrospectivas del pensamiento de los últimos cien años. Personalmente, esperaba más revisiones y balances. La causa de esta falta de homenajes podría ser un sentimiento generalizado de desorientación tanto como el deseo entendible de evitar el melodrama. Pero, al menos, podemos decir que un modelo histórico de filosofía está saliendo a la luz de forma regular. Se trata de la visión de que el gran logro filosófico de nuestro siglo es su "giro lingüístico". La filosofía del lenguaje, se nos dice, cumplió con la tarea de reemplazar a una obsoleta "filosofía de la conciencia". En lugar de un

sujeto humano elevado y distante que meramente observa el mundo sin ensuciarse los dedos, el ser humano ahora aparece ante nuestros ojos como una figura menos autónoma, que no puede escapar completamente de la red de significaciones lingüísticas y proyecciones históricas.

Uno de los aspectos más fáciles de vender de este modelo es que viene equipado para satisfacer a las dos costas rivales: la filosofía analítica y la continental. Una rivera se enorgullece de las contribuciones al giro lingüístico hechas por Frege y Davidson; la otra clama, por las mismas razones, a sus propios héroes, Saussure y Derrida. Las dos iglesias, se nos dice, en realidad están más cerca de reunificarse de lo que parece. En retrospectiva, la misión filosófica del siglo fue la de reemplazar el modelo *teórico* del conocimiento por un modelo *hermenéutico*. Todo compromiso ingenuo con el conocimiento habrá terminado, y, con él, toda noción de un mundo que pueda ser observado en sí mismo de modo neutral. La interpretación reemplaza a la visión.

Pero esta versión de la filosofía del siglo xx tiene un importante flanco débil. Y es que la transición de la conciencia al lenguaje, por revolucionaria que pueda ser en apariencia, todavía deja al ser humano en la jefatura absoluta, en el centro de los asuntos filosóficos. Todo lo que ocurre es, más bien, que un *ego* fenomenológico lúcido y límpido se ve reemplazado por una figura más atormentada: el nómade determinado por su contexto, incapaz de trascender en absoluto las estructuras de su entorno. En ambos casos, el mundo de lo inanimado permanece afuera de la discusión o aparece como algo apenas mejor que el polvo o los escombros. Cuando las piedras golpean contra la madera, cuando el fuego derrite el vidrio, cuando los rayos cósmicos desintegran a los protones se nos dice que debemos dejar el asunto en manos de los físicos. La filosofía fue renunciando gradualmente a su pretensión de tener una relación directa con el mundo en sí mismo.

Anclada a la idea del salto peligroso entre sujeto y objeto, no nos dice nada del abismo que separa al árbol de la raíz o al ligamento del hueso. Dejando pasar la posibilidad de hacer algún comentario sobre el dominio de los objetos, la filosofía se erige como el amo de ese solo intervalo que media entre el sujeto y el mundo, desde el que legisla en una secuencia interminable de paradojas, acusaciones, reconvenciones, reyertas partisanas, excomuniones y presuntos renacimientos.

Pero, detrás de estas discusiones sin fin, la realidad se sigue moviendo. Incluso si la filosofía del lenguaje y su antagonista supuestamente reaccionario cantan victoria al unísono, el teatro del mundo está siendo recorrido de punta a punta por diversos objetos que desatan sus fuerzas, muchas veces en total soledad. La bola de billar roja golpea a la bola de billar verde. Los copos de nieve bailan bajo la luz que los aniquila sin piedad. Un submarino averiado se revuelca en el lecho del océano. Mientras un molino escupe harina, un terremoto comprime un bloque enterrado de piedra caliza y una familia de hongos gigantes aparece de la noche a la mañana en el bosque de Michigan. Mientras los filósofos se aporrean entre sí sobre la posibilidad del "acceso" al mundo, los tiburones persiguen al atún y los glaciares golpean contra la costa.

Todas estas entidades que vagan por el cosmos le infligen heridas y castigos a todo lo que tocan, mueren sin dejar rastros o llevan sus poderes hasta un punto desconocido, como si un millón de animales hubieran roto las rejas del zoológico en alguna cosmología tibetana. ¿Cuánto tiempo más la filosofía va a seguir satisfecha sin dirigirles la palabra, confinada a una discusión "más general" sobre las condiciones de las condiciones de las condiciones de posibilidad de referirnos a ellos? ¿Cuánto tiempo más vamos a encerrar juntos a los monos, los tornados, los diamantes y el petróleo bajo la etiqueta sencilla de "lo que yace afuera"? ¿Podría existir, en cambio, algo parecido a

una filosofía orientada a objetos, una especie de alquimia capaz de describir las transformaciones de una entidad a otra, capaz de trazar las formas en las que las entidades seducen y destruyen a seres humanos y no humanos por igual? Esta ponencia apoya la última posibilidad.

Lo mejor de todo es que no necesitamos empezar desde cero. Contra el amplio consenso que dice que hemos de encontrar la principal virtud de la filosofía del siglo xx en el giro lingüístico, yo sugeriría que una tendencia más importante, pero también más oculta, yace en los pasos iniciales dados hacia una teoría general de los objetos, y que hasta hace poco solo pudieron tomar la forma de un ensayo rudo, casi presocrático. En tanto los autores importantes para este asunto que todavía están vivos y produciendo pueden hablar por sí mismos, voy a limitar mi contribución de hoy a un par de pensadores ya fallecidos. Desde mi punto de vista, los dos filósofos sistemáticos más importantes del siglo que está terminando fueron Martin Heidegger y Alfred North Whitehead: uno de ellos en general pésimamente leído, y el otro lamentablemente muy poco leído. En las obras de ambos, y más allá de un error que poseen en común, comienza a reaparecer una sed de conocimiento en lo que concierne al destino de los objetos específicos. Mi objetivo es mostrar por qué ocurre esto y diagramar brevemente algunos de los problemas, tanto viejos como nuevos, que se abren así en el corazón de las cosas mismas.

Comenzaré por Heidegger, en general la figura más conocida de las dos. Mi opinión es que la clave de toda la filosofía de Heidegger está en el famoso análisis de la herramienta de *El ser y el tiempo*. Si bien ya se ha repetido el tema docenas de veces, los comentadores que lo despliegan generalmente leen mal la herramienta de Heidegger, como si estuviera relacionada con el pragmatismo, o como si ejemplificara una versión temprana de su meditación adulta sobre la tecnología. Mi punto de vista, admito que

heterodoxo, es que el análisis de la herramienta bosqueja nada menos que una filosofía general orientada a objetos, y que no se encuentra libre de elementos metafísicos. También me parece que este análisis de la herramienta es el punto más fuerte de toda la filosofía reciente. No solo no lo hemos superado todavía, sino que tampoco hemos comenzado a explotarlo adecuadamente.

El análisis de la herramienta puede resumirse más o menos con sencillez. Heidegger observa que la realidad primaria de las entidades no es su existencia pura como piezas hechas de madera, metal o átomos. La madera de una espada primitiva y la de una turbina eólica moderna ocupan nichos de la realidad absolutamente distintos y sueltan al mundo fuerzas por completo diferentes. Un puente no es un mero conglomerado de clavos y remaches, sino una fuerza geográfica total con la que debemos lidiar: un efecto-puente unitario. Pero incluso esta máquina-puente unificada está lejos de ser una unidad absoluta y obvia. Su realidad es por completo distinta dependiendo de si lo cruzo rumbo a un encuentro romántico o como un prisionero en camino a ser ejecutado. En el primer caso, el puente es el equipamiento necesario para el éxtasis; en el segundo, un medio para la condena y la miseria.

Las cosas están tan íntimamente ligadas a sus propósitos, y estos a su vez a otros propósitos, que desde el punto de vista de Heidegger no se puede hablar en sentido estricto de "una" pieza de equipamiento. En vez de ser un objeto sólido que entra en una relación solo por accidente, una entidad se ve determinada en su realidad por la tormenta cambiante y caprichosa de referencias y tareas en las que queda envuelta. El desplazamiento del más diminuto grano de polvo en Marte altera la realidad del sistema total de los objetos, así sea de un modo tenue. Para introducir la terminología del propio Heidegger, las entidades no están primariamente presentes (*vorhanden*) sino que están a la mano (*zuhanden*).

Cuando el equipamiento actúa solo como equipamiento se oculta de la vista como algo en cuya acción silenciosa puede confiarse. Mientras yo consumo la mayor parte de mi energía consciente en leer estas palabras en voz alta, dependo de una muy poblada tribu de objetos adicionales que ahora no me llaman la atención, y cuya acción doy por hecha: la luz artificial de esta sala, el aire respirable, el esqueleto estructural del edificio, las fuerzas de seguridad de la Universidad de Brunel que impiden la entrada de un grupo de *hooligans* violentos, o incluso los órganos de mi propio cuerpo. Todos estos objetos me son leales por el momento y cumplen con su tarea subterráneamente sin que yo tenga que ocuparme de ellos, salvo que sobrevenga una catástrofe y alguno falle. Según Heidegger, cuando el equipamiento falla es cuando de alguna manera emerge de su submundo sombrío de pura eficacia y revela sus contornos ante la vista. Si la ciudad sufre de repente un apagón, o si debo comenzar a toser incontrolablemente, me acordaré, seguro, de entidades que antes daba por supuestas. Se produce entonces un aumento repentino de presencia voluminosa en mi entorno.

Y en todo momento y lugar, el mundo se divide en estos dos polos opuestos: la herramienta y la herramienta rota, la acción invisible y la presencia llamativa. El equipamiento, como Jano, tiene dos cabezas. Y esto no solo es válido para esos raros casos en los que los objetos literalmente "se rompen". Según Heidegger, la misma inversión se encuentra operando siempre que un objeto sea percibido, revelado por la investigación teórica, o simplemente alojado en una región específica del espacio. En cada uno de estos casos, dice, la realidad velada del "equipamiento en acción" se desprende del sistema del mundo que todo lo devora y se muestra en vidriera "como" lo que es.

Pero el mismo concepto de "herramienta" puede llevarnos en una dirección equivocada. De hecho, la mayoría de los intérpretes suponen que Heidegger está hablando de

una *clase* de objetos entre otras: como si el análisis fuera aplicable a martillos, taladros, llaves y ventanas, pero no a otros objetos con un estatus menos utilitario. De hecho, el equipamiento en el sentido de Heidegger es eminentemente global: los entes son herramientas. Referirse a un objeto como "herramienta" no es decir que se lo explota brutalmente como el medio adecuado a un fin, sino que se encuentra en medio del duelo universal entre la ejecución silenciosa de la realidad y el aura brillante de su superficie tangible. En resumen, la herramienta no "se usa"; la herramienta "es". Lo que salva al puente de ser una pila amorfa de acero y asfalto no es el hecho de que la gente lo encuentre conveniente, sino el hecho de que cualquier pila amorfa de cualquier cosa ejerce una realidad en particular sobre el cosmos, altera el paisaje del ser de una forma especial. Si además esta realidad resulta útil para alguien, mucho mejor. Pero los valles entre las montañas o los obstáculos naturales de cualquier tipo no tienen menos utensilidad que un túnel diseñado por ingenieros. La *Zuhandenheit* [estar a la mano] es ontológica.

Al retraerse en su eficacia críptica, el equipamiento necesariamente es, en gran medida, un misterio oculto tanto para el teórico lanzado a develarlo como para el ingeniero civil perfeccionista. La praxis humana no puede clarificar el estatus de la herramienta, sino solo apoyarse en él u operar con él. La clave del análisis de la herramienta no es que socava la noción newtoniana de una realidad compuesta de bloques sólidos, reemplazándola por un análisis de los planes y proyecciones centrado en las personas. La clave es que nos muestra que las descripciones de un objeto como material sólido *y* como funcionalmente útil son, siempre, derivativas. Más fundamental que ambas es el imperio inescrutable del equipamiento, del que todas las entidades individuales emergen. Este imperio está lleno de sorpresas.

Se ha especulado respecto de si la historia de la filo-

sofía tiene un carácter cíclico, de manera que la filosofía del último tiempo recoja una secuencia de ideas que se encuentran, ya, en la filosofía antigua. Se pueda sostener esta premisa o no, hay razones suficientes para comparar a Heidegger con Parménides y su famosa admonición de que "el ser es; el no-ser no es". Como el griego tan admirado, Heidegger también parece condenado a repetir un dualismo terriblemente simple sin ser capaz de desarrollarlo en términos más concretos: la dualidad entre la realidad de un objeto en su ejecución y su superficie manifiesta. Con más tiempo del que tenemos, sería fácil mostrar que en cada uno de los tópicos que aborda, Heidegger no tiene más para decirnos que este drama ambiguo y famoso de lo que se oculta y lo que se revela. En ese sentido es un Parménides de nuestro tiempo.

Solo por ser un poco más específicos, recordemos que su celebrada teoría del tiempo no tiene que ver, en absoluto, con el tiempo. "Tiempo" es otra de las tantas figuras literarias empleadas por Heidegger para referirse a la dualidad simple y repetitiva que recorre toda su obra. Todo lo que emerge de su análisis "temporal" del martillo es que el martillo debe considerarse o bien como la ejecución de un efecto real (el "pasado") o como una realidad discreta determinada por su significación para el ser humano arrojado en una proyección específica del mundo (el "futuro"). La ambigua coexistencia de ambos momentos nos da el concepto heideggeriano del "presente". Y *voilà*, ahí tienen ustedes la supuesta teoría heideggeriana del tiempo, que seguiría funcionando incluso si un hechicero congelara al mundo en su estado actual. La misma monotonía encontramos cuando Heidegger pretende hablarnos de la tecnología, los estados de ánimo, la obra de arte, el organismo animal o, de hecho, *cualquier* tópico supuestamente concreto en sus cincuenta y seis volúmenes, contando diecisiete mil páginas en total, de obra publicada. Aunque no se lo suela decir en voz alta, esa es una de

las principales fuentes del regusto poco placentero que queda en la boca de cualquiera que haya tratado de leer a Heidegger durante varias horas seguidas.

Para volver al tema central, existe en el pensamiento de Heidegger una oposición ubicua entre dos modos de ser: el "ser a la mano" y la "presencia a la mano". Lo más fácil sería leer esta oposición de la manera tradicional, como si el primero perteneciera a la esfera del "objeto" y el segundo a la del "sujeto". La herramienta sería así equivalente a la causación inanimada; la herramienta rota sería algo propio de la percepción humana o de la capacidad humana de trascender la situación inmediata, de dar un paso atrás y reflexionar críticamente sobre la situación "como" lo que es. Pero es evidente que tenemos que sacarnos de encima estos prejuicios y preguntarnos algunas cosas que llevarían al mismo Heidegger a enfurecerse o a reaccionar con desprecio. Por ejemplo: el dualismo entre la herramienta y la herramienta rota no requiere de seres humanos, y seguiría siendo perfectamente válido en un mundo poblado solo por entidades inanimadas. Supongamos que una persona se enfrenta con el par de bolas de billar del conocido ejemplo. Ya hemos visto que, para Heidegger, las dos bolas no se reducen a lo que el jugador *encuentra* de ellas. Retraídas a la ejecución de su realidad más profunda, solo pueden ser parcialmente objetivadas o develadas por un observador. Hasta allí, no hay ningún problema. El problema empieza con la suposición de que las bolas en colisión no se objetivan también entre sí, como si los humanos afrontáramos un mundo lleno de profundidades que escapan de la vista, pero los objetos inanimados pudieran agotarse mutuamente al contacto más superficial. La bola número uno puede ser brillante y caliente al tacto. La bola número dos desde luego va a ser insensible a estas propiedades. Y sin embargo su cualidad brillosa de alguna manera está presente para el rayo de luz que patina en su superficie y termina desviándose a los confines de la galaxia. El calor de la bola

es sobrecogedor para la pequeña mota de escarcha que se disuelve inmediatamente luego de tocarla. En otras palabras, hasta los objetos inanimados se encuentran en algo parecido al "círculo hermenéutico". Ningún objeto le puede sacar todo el jugo a otro. ¿Hay alguna diferencia, entonces, entre la percepción humana y la pura causación física? Por supuesto que la hay. Pero la ontología de Heidegger no es el lugar en el que puede encontrársela. Su recurrente realidad entre la cosa real y la cosa como es encontrada por otras cosas se hace más abarcadora de lo que al mismo Heidegger le gustaría, si tomamos en cuenta su credo, ya difícil creer, relativo a la primacía del *Dasein*.

Esto es todo, en lo que concierne a Heidegger. Dado que no nos queda tanto tiempo, inevitablemente vamos a darle a Whitehead un tratamiento más bien somero. Pero, como compensación, podemos decir que la interpretación de Heidegger recién presentada es, en gran medida, una interpretación whiteheadiana. Heidegger trata de confinar su análisis de la herramienta a la esfera de la existencia humana y sus peligros, y efectivamente debí ejercer cierta violencia sobre sus intenciones para aplicar su análisis a los objetos en general; Whitehead en cambio abraza abiertamente la realidad de lo inanimado. Último abogado de una teoría monádica del cosmos, no le tiembla la mano al utilizar palabras como "pensamiento" o "sentimiento" al referirse a la vida interior de un bastón o un mechón de pelo.

Por otro lado, el mismo dualismo que encontrábamos en Heidegger está presente también en Whitehead. Mientras que Heidegger se refiere a lo *Vorhandenes* como la cosa en tanto objetivada, Whitehead hace uso de la categoría de "objeto eterno", una versión más platónica de un concepto similar. Por supuesto que existen diferencias sutiles entre ambos pares de conceptos y serían atendibles las objeciones contra una identificación directa. Debido a que no tenemos tiempo para encarar esta idea con el detenimiento

que necesitaría, solo voy a afirmarla, y a citar como evidencia lateral una conexión todavía más poderosa entre estos dos campeones de la ontología raramente emparentados. Me refiero a la tendencia, obvia en ambos, de darle primacía filosófica a la red de entidades antes que al individuo aislado. Cuando Heidegger insiste en que no existe algo así como "una" pieza de equipamiento, es inevitable que escuchemos una resonancia de la doctrina de Whitehead de la concrescencia *singular* a través de la cual se definen todas las entidades actuales. En ambos casos, el objeto individual no mantiene nada en reserva frente al sistema total de objetos. En todo momento, toda entidad se manifiesta de forma exhaustiva.

La consecuencia de esta doctrina, o tal vez su causa, es la paranoia que les provoca tanto a Heidegger como a Whitehead la posibilidad de una sustancia clásica que dure en el tiempo. El solemne Heidegger degrada la noción de una materia durable, mientras que Whitehead, siempre más simpático, se mofa de la idea de una sustancia capaz de atravesar aventuras en el espacio y el tiempo. Para ambos, el incidente más minúsculo, el capricho más irrelevante cambia el estado del Universo entero, altera el sistema total de relaciones que alberga a todos los objetos. La actitud desdeñosa de Whitehead con respecto a la cuestión de la inmortalidad del alma puede parecer rara, si tomamos en cuenta que es religioso. Pero para qué ocuparse de la inmortalidad del alma si, en sentido estricto, el alma ni siquiera sobrevive de un momento al siguiente. A pesar de su pretensión de llegar a un equilibrio entre los individuos y el todo, lo individual en el pensamiento de Whitehead es tremendamente débil. El objeto es solo jerga para referirse a una zona particular de la concrescencia total: está privado de todo lo que no se exprese en el sistema-del-mundo *hic et nunc*. Sin ninguna armadura, sin resistencias, sin privacidad. En definitiva, el objeto individual queda evaporado en un vasto imperio de interconexiones infinitas.

Un espectro se cierne sobre esta doctrina, tan propia del siglo xx: es el espectro de las teorías clásicas de la sustancia. Para Aristóteles y para Leibniz es posible, al menos en principio, pasarle una criba al mundo y separar a las sustancias de las no sustancias. El mero título de *substantia* es un premio que se otorga a algunas entidades, pero que también se niega a muchas otras. Así lo podemos ver, de la forma más entretenida, en la correspondencia vitriólica entre Leibniz y Arnauld. Leibniz nos pide que imaginemos dos diamantes: uno en posesión del Gran Duque, el otro en manos del Gran Mogol. Podemos hablar de estos dos diamantes como si formaran efectivamente una pareja, pero la pareja no sería más que "un asunto de la razón". Al acercar los dos diamantes no se convertirían en algo único, ni siquiera si se los uniera con pegamento. Porque si dos diamantes pegados fueran una sustancia, dice Leibniz, también una bandada de pájaros lo sería, o un círculo de hombres tomados de las manos. Aparentemente, Leibniz consideraba que esta observación era una prueba por *reductio ad absurdum*. Pero solo tenemos que acordarnos de que, para Heidegger y Whitehead, un círculo de hombres tomados de las manos es una unidad tan real como el diamante más duro o el alma más pura. Para ellos, la duración no es en ningún caso un criterio válido para determinar la realidad de una entidad.

Y es en esta tendencia compartida a reducir el mundo a un movedizo sistema de relaciones donde debemos localizar el error más común de estos dos pensadores del siglo xx. Un breve experimento mental nos muestra a las claras las dificultades en las que recae esta posición. Digamos que un trozo de plutonio puro queda abandonado en el desierto ejerciendo presión contra la arena sobre la que descansa, desviando la luz solar al espacio distante, sin ninguna criatura viva ni remotamente cerca. El metal artificial se encuentra "a la mano" en el sentido heideggeriano más global. No es solo una pila de átomos que tiene

usos secundarios, sino primariamente un agente específico que ejecuta ciertas tareas en el mundo y no otras. Pero mientras que la arena y los hierbajos muertos que rodean al plutonio no logran reconocer la profundidad letal de su radioactividad, cualquier criatura viva que *estuviera* presente moriría en cuestión de minutos. En resumen, existe una realidad adicional en este material artificial extraño que no se agota en las uniones y asociaciones en las que actualmente lo vemos. Esta realidad permanece, y permanecerá por siempre, inexpresada.

La manera más fácil de salir del atolladero es la de recurrir a la "potencialidad" para explicar el estatus de la radioactividad previo a la llegada de cualquier animal. Se dirá entonces que el plutonio no es letal "actualmente", sino en potencia, dependiendo de las circunstancias. La debilidad de este argumento (cuya larga e ilustre prosapia, sin embargo, hará parecer que me estoy hundiendo en el barro) es que el tema de la potencialidad es solo un atajo para evadir la cuestión en verdad difícil: ¿qué es la *actualidad* de la cualidad letal del plutonio? Hablar de una cualidad en términos de potencialidad es, ya, hablar de ella desde afuera, objetivándola más que clarificando su estatus ontológico. ¿Qué es la actualidad de la virtud de lo "letal" del plutonio? O en otras palabras, ¿qué es lo que es "potencialmente" letal? ¿Átomos? ¿O algo más extraño?

En primer lugar, es evidente, lo que podría ser letal del plutonio no se encuentra expresado en su estado actual de relaciones con la arena, la luz y las raíces secas. Y por definición, este sistema de relaciones no es el mismo si le agregamos más elementos. En los términos de Whitehead, "plutonio y luz solar" no es la misma concrescencia que "plutonio, luz solar y gato moribundo".

En segundo lugar, la creencia del sentido común sería que la actualidad es la masa física de átomos de plutonio, un sustrato duradero capaz de soportar muchas relaciones potenciales. Pero no podemos sostener este punto si tene-

mos siquiera la menor simpatía por los logros filosóficos de Heidegger y Whitehead. La realidad primaria no es la cosa plutonio, la cosa arena y la cosa gato, sino un sistema total en el que la realidad de unos términos se define mediante los otros.

Las dos posiciones están así en conflicto. La actualidad del plutonio no puede encontrarse ni en el estado total del mundo en un instante dado, ni en un terrón aislado de sustancialidad transuránica duradera. El objeto conocido como plutonio no es material ni relacional, lo que quiere decir que debe ser *inmaterial* y *sustancial*, en un sentido que todavía debemos determinar.

EL *REVIVAL* DE LA METAFÍSICA EN LA FILOSOFÍA CONTINENTAL

En 2000 dejé mi puesto en la Universidad DePaul en busca de un nuevo cargo en la American University en El Cairo, Egipto. Una de las principales ventajas del cambio fueron las oportunidades de viaje ofrecidas por la sede de El Cairo. El 30 de abril de 2002 di la siguiente conferencia en la American University de Beirut (que a pesar de su nombre no tiene relación con mi universidad) en mi segunda visita al bello Líbano. Sin saber en ese momento cuál iba a ser mi futuro en El Cairo, concursé en Beirut como finalista para un cargo docente allí también. Una de las cosas interesantes de esta conferencia es la ocurrencia de la frase "causación vicaria". Y fue la primera vez que me dirigí a un público formado casi exclusivamente por filósofos analíticos, lo que ayudó a darle contexto a mis señalamientos sobre las diferencias entre las tradiciones analítica y continental. La publicación de Tool-Being *todavía tendría que esperar cuatro meses. Casi no tenía otras publicaciones en ese momento, más allá de artículos deportivos y la traducción de un libro del alemán al inglés.*

El *revival* de la metafísica en la filosofía continental todavía no ha comenzado. Este texto no es un informe, sino en cierto sentido una lista de deseos, y en otro sentido un posible manual de instrucciones. Para los propósitos de mi artículo, la expresión "filosofía continental" se refiere

a toda la filosofía de hoy en día que extrae su orientación principal de la fenomenología, ya sea con un signo positivo o negativo. Mi objetivo central serán Martin Heidegger y varios de sus numerosos descendientes franceses, que aun dominan en buena medida el subcampo de la filosofía continental, y siempre están enrolados en algún tipo de sentimiento antimetafísico. Como regla, puede decirse que los filósofos de la tradición continental se enorgullecen de no dejarse engañar por ninguna noción del mundo real como algo distinto del juego de las apariencias. Imaginan haberle dado un golpe mortal a la filosofía tradicional, a la que desprecian por prejuzgar en favor de las cosas materiales o las esencias independientes: la categoría despectiva de "esencialismo" sirve como un sinónimo de "metafísica" –que también se usa de modo peyorativo. De acuerdo a la corriente dominante de la filosofía continental, antes que cualquier cosa individual existe un contexto, un juego de significantes que se diferencian entre sí. No hay esencias en ninguna parte; la realidad es contextual y plural hasta la raíz. Me refiero aquí a la escuela posheideggeriana. Para los fenomenólogos más tradicionales, desde luego, las cosas tienen una esencia, pero es siempre una esencia que aparece, de manera que hablar de una esencia oculta sería un error metodológico. Como ya se pueden haber dado cuenta, las perspectivas de esta clase no se limitan de ningún modo a la filosofía continental. Pero es allí donde generan menos disenso. No se me ocurre, con sinceridad, un solo filósofo de la tradición continental que haya hecho el esfuerzo de defender seriamente las credenciales de una realidad independiente más allá de las apariencias, de una sustancia más allá de las cualidades, o de un mundo en sí en el que el ser humano tenga un papel limitado.[1] De hecho, todos estos

1. De hecho, 2002 fue el año en el que comenzaron a introducirse posiciones de este tipo en la filosofía continental, en mi libro *Tool-Being* y en el de Manuel DeLanda, *Intensive Science and Virtual Philosophy* (Londres, Continuum, 2002).

temas evocan la especie de conservadurismo que la filosofía continental cree que debe destruir desde que nació. Entre los filósofos de la tradición continental, "metafísico" sigue siendo un insulto brutal, así como entre muchos científicos. En este sentido, la escuela continental comparte muchos rasgos con la corriente principal de la filosofía del lenguaje anglosajona.

Lo que *no* comparte, sin embargo, es su actitud hacia la historia de la filosofía. Lo que los filósofos de la tradición continental más detestan de los analíticos, lo que les hace hervir la sangre durante la noche, es la costumbre de tratar la historia entera de la filosofía en términos de "argumentos". Para tomar un ejemplo: el libro de Russell sobre Leibniz es despreciable no porque la exposición de Russell sea *incorrecta*, sino porque es una carnicería intelectual reducir el pensamiento de Leibniz a una serie de argumentos. Para la tradición continental, lo importante no son los argumentos singulares de Leibniz respecto de la sustancia, sino algo que se llama "el proyecto de Leibniz": una mirada total sobre el mundo que no debería poder cortarse fácilmente en partes. Este ejemplo alcanza. Las distintas actitudes de las dos escuelas quedan en claro. La filosofía analítica ha tendido a ver a la filosofía como una cuestión de rigor o agudeza; la continental, como una cuestión de genio. El género principal de la filosofía analítica es el artículo de veinte páginas sobre un tema específico para una publicación académica; en la filosofía continental, los artículos académicos no tienen un rol importante, con algunas excepciones. El profesor A piensa que el profesor C es un romántico de ideas difusas, sin nada claro que decir. El profesor C piensa que el profesor A es un técnico sin sangre en las venas, sin sensibilidad para los matices de la historia intelectual. Si a los analíticos ciertamente puede acusárselos de reducir las figuras del pasado a las restricciones de las líneas del debate contemporáneo, los filósofos de la tradición continental son culpables de lo

inverso: a menudo se sienten intimidados por sus propios héroes, no se animan a criticarlos y minimizan por lo tanto su producción crítica al nivel de la reseña bibliográfica. Si a menudo la apertura a la discusión propia de la filosofía analítica le ganó la reputación de ser un lugar para el debate oral enviciado, el desprecio de la filosofía continental por la argumentación la ha convertido, por otra parte, en un enclave de grupos ya establecidos, impenetrables para los recién llegados, incluso para aquellos que tienen algo fresco y genuino para aportar.

El objetivo de estos señalamientos introductorios era poner sobre la mesa los distintos vicios de la filosofía continental, ya sea que los comparta o no con la otra escuela. Primero, existe el prejuicio de lo que voy a llamar "filosofía del acceso". En lugar de discutir la realidad en sí misma, tenemos que ejecutar una serie de complicadas maniobras críticas y autorreflexivas para asegurarnos de que estamos hablando de los objetos tal como se nos manifiestan y no tal como viven su propia vida. En la filosofía continental, esta perspectiva se ha llegado a convertir en un dogma tácito que nadie discute.

En segundo lugar, existe el prejuicio relacionado con lo anterior que podríamos llamar "la filosofía de los contextos o las redes". La noción de una sustancia o esencia independiente es, supuestamente, ingenua. Lo primero es la totalidad de significado de los objetos en sus relaciones recíprocas; cualquier parte de la red, tomada en forma individual, no es más que una abstracción extraída a la fuerza de esa totalidad. Este es otro dogma tácito de la filosofía continental –tácito en la medida en que no discute con alternativas.

Finalmente, existe el prejuicio de que las figuras de la historia de la filosofía deben leerse como totalidades holísticas y no como fuente de ideas o argumentos particulares. Este tema tiene algunas sorpresas. La ironía suprema es que, a pesar de la grandísima reverencia de los

filósofos de la tradición continental por sus ancestros ya difuntos, no los ven como competidores serios. La historia de la filosofía, según esta tradición, trata de una serie de rupturas epistemológicas radicales (cuyo comienzo datan, dependiendo del caso, en Platón, Kant, Heidegger o Derrida). Cuando alguien de la escuela heideggeriana escribe sobre Aristóteles o Hegel, solo lo hace para catalogar un giro histórico oscuro y aciago que condiciona, permanentemente, todo lo que se hizo después. Se escriben estas cosas con los tonos más sombríos que encuentren. Como resultado, para un filósofo de la tradición continental resulta imposible aislar un problema de investigación y proponer, por ejemplo, que Husserl en ese aspecto tenía razón parcialmente, pero que Santo Tomás o Ibn Sînâ estuvieron más cerca de resolverlo. La fuerza de la tradición continental radica en su histórica capacidad de preservar a los grandes pensadores del pasado de las trivialidades de la moda pasajera del momento. Pero sus debilidades son también obvias: la filosofía continental es incapaz de tratar a los filósofos del pasado como contemporáneos. Los filósofos del pasado no se nos acercan para confrontar un mundo compartido, contra el cual todos, ellos y nosotros, medimos nuestras miradas, sino que se hunden en un éter condicionado históricamente que solo se refiere a sí mismo. No tendría sentido ponerse a debatir, digamos, con Nicolás de Cusa sobre algún tema específico sin situar, primero, este tema en su corpus escrito total, sin aprender latín a la perfección, etc. Cualquier filosofía del canon se ofrece así demasiado enclaustrada en sí misma como para servir como posible modelo del mundo. Cada filosofía es un todo sin fisuras, tanto que ya ninguna puede ofrecer perspectivas específicas sobre problemas externos.

De manera que el objetivo de esta presentación es mostrarles a ustedes que la filosofía continental puede, y debe efectivamente, abandonar estos prejuicios consuetudinarios. La actitud antimetafísica radical de los pensadores de

la tradición continental ya se ha puesto rancia y no puede darnos nada más; su aproximación a la historia de la filosofía la ha privado de desafíos reales. En lo que sigue, voy a tratar de dejar en claro por qué la filosofía continental necesita repensarse por entero en nombre del realismo y el esencialismo –incluso si el sentido que damos a estos términos no es el acostumbrado. Lo mejor de todo es que esta revisión general no es un mandato que llega de afuera, sino que el problema más importante de la filosofía de nada menos que Heidegger, el pilar de la filosofía continental, así lo requiere. A pesar de todas sus polémicas famosas con la metafísica, Heidegger se revela como un partisano de la metafísica, sean cuales pudieran ser sus intenciones en el sentido contrario.

Vamos a ocuparnos entonces del argumento más popular de Heidegger una vez más: el famoso análisis de la herramienta en *El ser y el tiempo*. El punto básico del análisis parece simple: la mayor parte de las veces, los seres humanos no encontramos a los objetos como bloques de materia física o temas para la investigación teórica. Antes de poder hacerlo, ya estamos sumergidos en un sistema total de equipamiento, en el que damos por sentados a los objetos sin prestarles atención. En este mismo momento estamos usando muchas cosas: el suelo nos da estabilidad, aunque casi nunca lo recordamos; la composición química del aire nos permite respirar fácilmente y de forma refleja. Nuestros pulmones, nuestros riñones trabajan sin cesar y en silencio para mantenernos vivos. Un edificio como este requiere de miles de piezas, paneles, tubos, alambres, cada uno de los cuales realiza una función vital sin que lo sepamos. Los objetos de nuestra conciencia explícita forman, en cambio, una capa finísima y volátil sobre el denso estrato del equipamiento generalmente invisible y fiable. La *fiabilidad*, de hecho, es el modo usual de ser de los objetos. Notemos que Heidegger habla de las "herramientas" y aunque la mayoría de sus ejemplos tratan de

martillos y trenes, el análisis de la herramienta es viable para cualquier objeto. Todas las entidades son casi siempre componentes tácitos de nuestro mundo antes que objetos que nos llaman la atención. Lo mismo es válido para las personas, los números, los edificios religiosos, las palas y los taladros. El análisis de la herramienta de Heidegger es, por eso, una teoría universal de las entidades, aunque la mayoría de los comentaristas lo pase por alto.

El otro momento famoso es el negativo: el análisis de la herramienta rota. Percibimos los objetos solamente cuando son disfuncionales en cierto sentido. El foco de luz permanece ignorado hasta que se quema; el autobús que se atrasa acapara la atención, a diferencia del que llega puntual. Los terremotos y los incendios domésticos nos hacen apreciar las comodidades previas a su desaparición. Heidegger de hecho trata a toda percepción consciente como una variante de este tema de la herramienta rota. Percibir algo abiertamente, pensar en algo, requiere que nos alejemos por un momento de una parte del mundo para verla desde arriba. Y así como el concepto de "herramienta" refiere universalmente a todos los objetos en la ejecución silenciosa de su función invisible, del mismo modo, la "herramienta rota" se refiere a cualquier cosa en su visibilidad manifiesta. El análisis de la herramienta y la herramienta rota tiene por eso un alcance ilimitado: cubre a todas las entidades y no solo a aquellas que resultan "útiles". El mundo está separado en dos partes: la herramienta que funciona y la herramienta disfuncional. Con cierta pizca controversial, diré que, si seguimos de cerca este análisis, veremos que engloba a toda la filosofía de Heidegger, que es mucho más simple y más clara de lo que se piensa habitualmente. La cuestión del ser, el análisis del tiempo, el cúmulo de conceptos alemanes místicos, como el *Ereignis* y *das Geviert*, no son más que variantes sofisticadas del análisis del martillo y su disfunción. Dado que Heidegger no es nuestro tema principal hoy, dejaré la cosa ahí.

Pero hay que decir que la lectura usual del análisis de la herramienta tiene esta otra forma: la teoría debe fundarse en la práctica, dado que toda visibilidad surge de una especie de fondo pragmático. Este fondo está hecho de prácticas sociales no temáticas y usos lingüísticos, de manera que la realidad social o el lenguaje condicionan toda teoría. El análisis de la herramienta, también, debe ser firmemente antirrealista desde el momento en que parece enseñarnos que las cosas no tienen una realidad objetiva independiente, sino que emergen de un sistema total de significaciones humanas. Finalmente, el análisis de la herramienta representa la forma extrema de la mirada holística, en cuanto Heidegger dice que lo real es la red total del equipamiento, y que cada objeto individual no es más que una abstracción de esta totalidad. "Hablando estrictamente", dice Heidegger, "no hay algo así como una pieza de equipamiento". En el primer capítulo de mi próximo libro, propongo que todos estos preconceptos están mal. Y si bien creo que distorsionan nuestra interpretación de Heidegger, lo peor es que lograron meter a la filosofía continental en la trampa de un callejón sin salida. La mayor parte de los fans de Heidegger se emocionan al decir que su mentor subordina la existencia independiente de los objetos al sistema total del uso humano. Y es cierto, Heidegger debe haber intentado algo así. Hay evidencia tanto en un sentido como en el otro. Pero para mí es irrelevante, dado que estoy más interesado en el análisis de la herramienta que en el mismo Heidegger, y la fuerza de su análisis nos lleva en efecto en una dirección distinta de la que él mismo hubiera esperado.

Como hemos dicho, el análisis de la herramienta se lee en general como un argumento que discute que la praxis preceda a la teoría e, incluso, que preceda a cualquier concepto científicamente objetivo de las cosas. Para mí esto es falso. Como hemos dicho, ahora mismo descansamos sobre innumerables herramientas, entre otras el piso, la luz, los órganos corporales, etc. Estas herramientas son

invisibles hasta que funcionan mal. Pero el punto no es que las "usemos": el punto es que solo podemos usarlas porque son reales, porque resultan capaces de infligir algún tipo de golpe sobre la realidad. El punto no es que mi percepción consciente del sol se fundamenta en mi uso anterior y práctico de su luz. El punto es que tanto las relaciones conscientes como inconscientes con el astro rey se basan en su realidad, y no al revés. La herramienta no se *usa*; simplemente *es*. El ser herramienta del sol no reside en su utilidad, sino en la ejecución silenciosa de su realidad, previa a todo contacto tanto teórico como práctico que podamos tener con él.

Puede formularse el mismo tema de otra forma. Heidegger se refiere a nuestra atención consciente de los objetos en términos de una estructura del "como". Encontrarse con una cosa es encontrarla "como" esto y aquello: como poseedora de ciertas cualidades explícitas. Cuando el sistema del metro se interrumpe, o cuando decidimos estudiarlo en un proyecto de investigación, tomamos conciencia de muchas de sus propiedades antes ocultas. Tomar conciencia de un objeto implica objetivarlo; no captarlo en su realidad interior, sino reducirlo al modo muy limitado en que aparece *ante nosotros*. La ciudad de El Cairo, por ejemplo, es un fondo inconsciente para todos los que vivimos allí. Afirmemos lo que afirmemos de ella, hagamos la reseña o el mapa de ella que queramos, de acuerdo con Heidegger siempre estaremos muy por debajo de lo que la ciudad es en tanto la vivimos inconscientemente. En definitiva, ver algo "como" de un modo u otro es reducir su múltiple realidad a un conjunto limitado de propiedades que parcialmente ilumina y parcialmente caricaturiza el objeto del cual hablamos. La teoría nunca se encuentra con las cosas, sino solo con las cosas "como" cosas. Aquí es donde gran parte de la filosofía continental queda atascada: en la diferencia entre un estrato implícito y rico de experiencia preteórica y un plano luminoso pero empobrecido

de percepción explícita. Administrar y comentar este salto es la tarea de la hermenéutica, y podemos decir exagerando apenas un poquito que la filosofía continental se ha convertido en filosofía hermenéutica. El ser humano está inmerso en un mundo misterioso de usos tácitos y trata de llegar a algo al interpretarlos. La filosofía continental permanece así centrada en el ser humano, siguiendo al pie de la letra la lectura más común de Heidegger.

Y aquí está precisamente el problema. No es solo la teoría la que objetiva el mundo, lo caricaturiza o reduce a un número limitado de propiedades en comparación con su inescrutable profundidad implícita. La praxis hace lo mismo. Digamos que ahora todos salimos corriendo rumbo a una taberna diminuta, tropezándonos con las sillas en nuestra estampida. Digamos que nos sentimos tan excitados por la discusión que tenemos que apenas notamos la taberna o su decoración. Ninguno de nosotros objetiva el lugar teóricamente; todos estamos igual, usándolo de forma preteórica. El problema es que esta taberna preteórica ya es distinta para cada uno de nosotros. Porque no todos tenemos la misma contextura física, y deberemos adaptarnos a la estrechez del lugar de distintas maneras. Para algunos será un lugar frío e incómodo; para otros, estará demasiado calefaccionado. Cada uno ya tiene su particular estado de ánimo, de forma que si nunca objetivamos la taberna de forma teórica, cada uno ya la está objetivando como "prometedora" o más bien "lúgubre". La taberna misma se siente de distintas maneras para clientes y para empleados, para mujeres y para hombres, para bebedores y para abstemios, para aquellos que dominan la charla a los gritos y para aquellos a los que les da timidez hablar. Y todavía no estamos diciendo nada de los perros, las hormigas o las avispas que puedan ocasionalmente entrar también. Es la misma taberna para todos y sin embargo cada uno se relaciona con ella de una forma tremendamente singular, con independencia de cualquier objetivación teórica.

Pero no perdamos el hilo. Lo importante es que la diferencia entre teoría y práctica, o entre el objeto conspicuo y el horizonte de fondo nunca puede ser tan radical como para hacerle justicia a la realidad de las *cosas*. Si la teoría reduce al objeto de la acción práctica, exagerándolo y caricaturizándolo, la acción práctica hace lo mismo. La taberna también tiene una realidad más profunda que la que puede agotar un ser humano, un perro o una hormiga. Incluso la praxis inconsciente puede sobreestimar a un objeto, equivocarse o fallar al tratar de capturar aquello con lo que se relaciona. No es la teoría la que ve las cosas desde afuera, reduciéndolas a un conjunto de cualidades externas. Cada una de nuestras acciones hace lo mismo. Un chico de dos años y un escarabajo no ven por cierto una biblioteca como lo hago yo, y yo mismo no podría ser capaz de apreciar un sonajero en toda su magnitud o explorar los ricos espacios que subyacen a una baldosa.

Es más: no son solo los humanos, los perros y los insectos los que objetivan la realidad con sus acciones. Lo mismo puede decirse de las cosas inanimadas. Cuando dos piedras chocan en el espacio distante, podemos dar por cierto que no son "conscientes" la una de la otra. Y sin embargo, es claro que se objetivan la una a la otra de algún modo: los dos asteroides no entran en contacto con todas las cualidades del otro. Si un asteroide es verde y el otro rojo, probablemente no tenga importancia para la colisión. Y sin embargo, el dato es muy relevante para los rayos de luz que bombardean a las piedras, dado que algunas longitudes de onda de la luz se pueden reflejar en una pero no en la otra. Incluso en una relación entre dos motas de materia pura tendrá lugar la objetivación.

Cada objeto de los que pueblan el mundo encuentra, a cada momento, millones de otros objetos que le responden a su modo, ninguno de los cuales llega a explorar sus profundidades. El mismo árbol se multiplica en perspectivas innumerables en las distintas personas que lo observan

desde ángulos y con estados de ánimo diferentes, en los insectos que trepan por su corteza y la muerden, en las gotas de agua que absorbe por sus raíces. El árbol en sí mismo no se reduce a ninguna de estas perspectivas. Pero tampoco se reduce a la *suma total* de perspectivas. El Mar Mediterráneo tiene características que ningún pez de los que hoy en día lo patrullan está equipado para reconocer, aunque puedan aparecer nuevas especies en cualquier momento. Quizás existen extrañas fuerzas magnéticas que solo se producen en el Mediterráneo y en ningún otro lugar del planeta y que fueron cruciales para, digamos, una especie de dinosaurio ya extinto. Describir la realidad de una cosa, irreductible a cualquiera de sus relaciones o cualidades, es volver a pensar en el concepto tradicional de *sustancia*. No hay necesidad de formarse conclusiones apresuradas respecto de lo que pueda ser una sustancia. El punto es que el análisis de la herramienta de Heidegger no nos muestra que la praxis precede a la teoría sino, de modo más misterioso, que la realidad precede a la cualidad. La oposición central no tiene lugar entre lo implícito y lo explícito, sino entre la sustancia y la relación. Con este paso en claro, ya nos podemos enfrentar con la realidad de objetos que también existen independientemente de cualquier red gigantesca que trate de objetivarlos. Y en este sentido es que ya podemos abandonar los dogmas principales de la filosofía continental. Veamos los tres resultados principales:

1. Mientras los heideggerianos sostienen que la utilidad de los objetos para los seres humanos precede a su realidad independiente, es claro que ocurre más bien lo opuesto. Lo único importante del análisis de la herramienta es admitir que la realidad corre más profunda que cualquier objetivación de ella. Todo el tema del ser y de las entidades específicas se resume en este punto. Además del hecho de que una cosa no pueda reducirse a su presencia a la mano para un observador humano, tampoco puede

reducirse a la forma en que se presenta en la actividad práctica. La sustancia de una cosa, sea lo que sea, debe preceder a su forma funcional, dado que la cosa nunca se agota en todo lo que hace, y dado que hasta puede soportar varios usos al mismo tiempo.[2] Aquellos heideggerianos que se burlan del "realismo ingenuo" son culpables de algo peor, una especie de *relacionalismo* ingenuo.

2. La filosofía continental prefiere siempre los sistemas totales de significado, de los cuales los objetos o las palabras individuales surgen solo como abstracciones. Utilizando el mismo argumento de recién, tendríamos que poder dejar atrás esta obsesión por los sistemas. Tratar a un objeto primariamente como parte de una red que lo trasciende es solo dar por cierto que puede reducírselo al conjunto de cualidades y relaciones que el objeto muestra en esa red en particular. Pero ya hemos dicho que cualquier objeto excede sus interacciones con otras cosas en cualquier momento dado. Los objetos, y no las redes, deberían ser el tópico principal de la filosofía continental, sean lo que sean los objetos –y hasta ahora son un misterio.

3. Por último, la diferencia entre el uso inconsciente y la percepción consciente no es lo suficientemente fundamental. En lugar de un único escalón privilegiado entre el ser humano y el mundo, alrededor del cual la filosofía debería orbitar para siempre, en verdad hay billones de escalones, infinitos para ser más exactos. Cuando una mota de polvo golpea contra una columna de mármol, la relación entre ambos es tan enigmática como la que se produce entre el investigador de posdoctorado y el texto de un papiro. Y es que la filosofía continental todavía sufre su larga resaca

2. Fue Alphonso Lingis quien me hizo por primera vez estas observaciones en un utilísimo comentario a mi Tesina de Maestría para la Universidad Estatal de Pensilvania. Lingis mismo citaba a Lévinas como su inspiración para esta idea.

trascendental que la lleva a desdeñar la causalidad física como algo filosóficamente poco interesante. Pero esta actitud no tiene justificación. Todas las relaciones son enigmáticas, no solo las que comprenden seres humanos. Un creciente número de filósofos de tradición continental está proponiendo (posiblemente con buen tino) que se cambie el nombre de todo el movimiento al de "filosofía hermenéutica", en honor al modelo, en buena medida compartido, del ser humano interpretante incrustado en un trasfondo rico y en penumbras. ¿Hace falta otra prueba de la persistente inclinación antropocéntrica de la escuela continental? Lo que necesitamos no es más hermenéutica, sino una filosofía orientada a objetos. No es claro qué son los objetos, pero está claro que exceden con mucho el dominio diminuto del acceso humano y la estrecha prisión holística a la que la mayoría de los heideggerianos tratan de confinarlos.

Con estos tres puntos, ya hemos puesto de pies a cabeza a la ortodoxia heideggeriana. El foco en la praxis humana y las redes de significación se invierte, mediante el análisis de la herramienta, hasta convertirse en una reflexión sobre la realidad enigmática de los objetos en y por sí mismos: por fuera de cualquier objetivación hecha por otros objetos como humanos, mariposas o minerales. Excepto que siga por este camino, la filosofía continental va a permanecer atrapada en el callejón sin salida de la hermenéutica, un lugar que desde mi punto de vista ya tiene muy poquito por dar. Lo que tenemos que estudiar es el objeto: el objeto es... no sé qué es. Pero todavía no hemos terminado. Podemos decir algunas cosas interesantes de los objetos todavía. Para evitar la confusión con otras concepciones respecto de lo que es un objeto, también podemos usar el concepto de herramienta como un recordatorio de que nuestro concepto surge del análisis de Heidegger. ¿Qué sabemos ya de las herramientas, entonces, más allá de que son irreductibles a cualquier objetivación, ya sea hecha por humanos, animales, plantas o piedras?

Algo que sabemos, en efecto, es que las herramientas están cargadas de cualidades que permanecen inexpresadas. Si un objeto tiene siempre un plus más allá de sus relaciones del momento, debemos preguntarnos cómo es que esas cualidades todavía inexpresadas se almacenan para el futuro. Existen numerosas controversias que pueden aparecer en este punto, pero voy a limitarme a un señalamiento negativo: deberíamos evitar usar, en lo posible, el concepto de "potencia". Decir que una bellota es un roble en potencia, por supuesto, es decir algo evidente. Pero la cuestión en verdad es: ¿qué aspecto *actual* de la bellota le permite ser un roble en potencia? Hablar de un objeto en términos de potencia es verlo solo desde afuera, en relaciones futuras que pueda tener, y eso permite silenciar la cuestión de las cualidades actuales inexpresadas aquí y ahora. Uno puede decir, por supuesto, que las cualidades inexpresadas en sí mismas son potenciales, puesto que no se actualizan aquí y ahora, pero ya he logrado llevarlos en otra dirección con mi lectura del análisis de la herramienta. Estoy convencido de que los objetos exceden por lejos sus interacciones con otros objetos, y la cuestión es *qué es* este exceso, y *dónde* tiene lugar. No son preguntas nuevas, por cierto: fueron algunos de los temas dominantes de la filosofía del Renacimiento. Ya antes de que Leibniz escribiera sobre las cualidades inexpresadas de las mónadas, Nicolás de Cusa y Giordano Bruno habían hecho lo mismo, tal vez con mayor elocuencia.

Un segundo aspecto importante que me gustaría resaltar en lo concerniente a la sustancia es que parece haber algunos problemas con la visión clásica, de la que Aristóteles y Leibniz son buenos ejemplos. Dicho brevemente: para estos filósofos, la sustancia es siempre sustancia y la relación es siempre relación. Cualquier cosa particular en el mundo puede ser o bien una sustancia, o bien un agregado que surge de relaciones, pero no las dos cosas en diferentes contextos. Yo creo que esto es incorrecto. Pueden

recordar que tanto Aristóteles como Leibniz, y a diferencia de John Locke por otra parte, no pueden darle el nombre de sustancia a algo artificial como una máquina. Eso es así, por supuesto, porque su vara de medición es la "naturaleza". Dado que una computadora debe necesariamente ensamblarse a partir de piezas sueltas, Aristóteles diría que es una fabricación arbitraria, y no una unidad natural: por lo tanto, no puede ser un sustrato para nuevas cualidades. En el caso de Leibniz, es todavía más fácil entender su temor a conceder el estatuto de sustancias a las uniones extrañas entre cosas disparatadas, dado que una sustancia para Leibniz es necesariamente inmortal; un problema que por cierto no le quitaba el sueño a Locke. Para Leibniz, un ejército no puede ser una sustancia, ni un círculo de hombres tomados de las manos, ni un par de diamantes, ni la Compañía Holandesa de las Indias Orientales. Para Aristóteles, tanto como para Leibniz, la lista de sustancias es una lista cerrada; y ningún hombre puede hacer su lista propia. Pero no es necesario definir a la sustancia de acuerdo con la naturaleza o la inmortalidad. Si la definimos siguiendo las líneas del análisis de la herramienta, la sustancia es simplemente esa realidad desconocida de una cosa que se resiste a agotarse en cualquier percepción o relación en las que ingrese. Y así llegamos a una imagen mucho más interesante: el mundo es un ovillo de objetos innumerables que son, al mismo tiempo, sustancias y relaciones.

En cierto sentido, la empresa McDonald's es una vasta red de empleados, infraestructura, bolsas de ingredientes alimenticios, dinero en efectivo, etc., ninguno de los cuales es reductible al uso que hace de ellos McDonald's. En otro sentido, la empresa es un agente unificado que tiene su propia realidad, irreductible a la experiencia de cualquier empleado y a cualquier queja de los consumidores que aparezca en los medios. Podemos movernos en los dos sentidos y mostrar que ningún punto en la cadena es o bien solo sustancia, o bien solo relación. En cierto sentido, las papas fritas son

números enteros, conjuntos discretos de unidades de comida fáciles de manipular. Pero en otro sentido, son una inmensa red de químicos en plena erupción. Ningún punto en la cadena es pura sustancia; ningún punto, tampoco, sirve solo a los fines de explicar el resto. Si de verdad existiera esa partícula física diminuta y definitiva, su estructura no serviría para explicar la realidad total de una papa o una entidad corporativa más de lo que la papa y la empresa podrían explicarla a ella a su vez. Y así como ningún punto en la cadena es sustancia, ningún punto es "materia": el carbono puede ser materia en comparación con la forma de una papa, pero es forma en comparación con la materia conocida como quark. Cada nivel de la realidad tiene dos caras: cada uno es, a la vez, una cosa real y una fabricación que pone otras cosas reales en relación. Cada uno es tanto una forma que unifica sus constituyentes y una materia con la que pueden constituirse otras sustancias. Como corolario, digamos que no existe algo así como un mero accidente o una mera relación. Una relación es siempre una especie de nueva realidad que puede representar una sustancia inescrutable vista desde diferentes ángulos por muchas otras realidades. No existe algo así como la relación: el mundo está cargado de sustancias hasta la perilla, algunas muy extrañas, otras extremadamente efímeras. Este argumento no es el mismo de Leibniz y Aristóteles, en el sentido de que no vamos a conceder el honor de catalogar como sustancias a ciertos tipos de objetos (los caballos, los árboles) en desmedro de otros (los circos, el cableado eléctrico, los equipos deportivos profesionales). Tampoco es un argumento típico de las ciencias naturales, porque insiste en el estatus metafísico de la forma más que en el poder explicativo de la materia física. Otra forma de presentar el argumento sería decir que la distinción entre cualidades primarias y secundarias, desde mi punto de vista, es falsa. ¿Que las propiedades físicas del volumen y la textura son más reales que las sensaciones de lo dulce y lo ácido? No me doy cuenta.

Hay un tercer aspecto del tema que me genera un poco más de inquietud, pero también entusiasmo. Hemos dicho que una sustancia nunca agota a ninguna otra, nunca extrae todo de la otra al entrar en contacto con ella. Pero la verdad del asunto es más perturbadora: en realidad, las sustancias no se contactan en absoluto. Cuando dos rocas chocan, ¿cuáles son, en verdad, las cosas que entran en contacto? Ya he dicho que las rocas solo encuentran caricaturas una de la otra, y nada más, dado que la realidad insondable de cada una nunca se mete de lleno en ningún tipo de relación. Pero esto es problemático, porque implica que, por definición, las sustancias no pueden interactuar. Debe existir por lo tanto un tercer término que les permita comunicarse. Históricamente, se conoce a esta doctrina como la de la causa ocasional, una doctrina que raramente se toma en serio, aunque fue crucial tanto para la filosofía islámica como para el pensamiento europeo del siglo XVII. Si lo que hemos dicho de las sustancias es correcto, entonces me parece que no hay forma de evitar algún tipo de teoría de la causa ocasional. De todas maneras, el ocasionalismo está asociado muy fuertemente a la idea de que es Dios el que permite que las sustancias interactúen. Esta doctrina posiblemente disguste hasta a los filósofos religiosos de nuestros días, así que mejor dejemos caer el término "causa ocasional" y hablemos, en cambio, de "causación vicaria". De algún modo extraño, las sustancias deben ser capaces de afectarse mutuamente de una manera vicaria más que directa. ¿Lo hacen por intermedio de una sustancia adicional, o existe alguna otra fuerza en el mundo que todavía no aparece en el modelo que estuve tratando de describir? Todavía no tengo la respuesta.

Y hay una paradoja final que debemos mencionar. Una sustancia o herramienta es, dijimos, lo que existe independientemente de todas sus relaciones: El Cairo o Beirut como irreductibles a cualquier punto de vista; el sol como irreductible a sus efectos beneficiosos en cualquier centímetro cuadrado del sistema solar; e irreductibles incluso a la suma total de todos ellos, respectivamente. La cuestión que surge de modo evidente es si consideramos posibles a las sustancias más arbitrarias y extrañas, como una que incluya Francia, el planeta Marte, un par de jeringas y todos los átomos de plomo en Brasil. Nada parece impedirme que bautice a este monstruo "sustancia x" y empiece a pretender que realmente existe. Si alguien objetara que la sustancia x es irreal solo porque no tiene efectos, manifestaciones, ni relaciones en el mundo, no podría acogerme a la objeción, ni siquiera deseándolo, puesto que ya he afirmado que la eficacia externa no es precisamente la naturaleza de la sustancia, que descansa siempre en sí misma, independiente de todas las relaciones y apariciones. De modo que no sabría aun cómo podríamos construir disuasivos metafísicos para prevenir la creación de sustancias absurdas sin contradecirnos al emplear un criterio relacional de realidad.

Dejaremos aquí por hoy. Mi propósito principal era mostrar que, aunque Heidegger a menudo es leído como el campeón de la guerra contra la metafísica en la tradición continental, su análisis de la herramienta le abre la puerta a un nuevo realismo metafísico de lo más bizarro. Mi propósito secundario era bosquejar frente a ustedes algunas características inusuales y desconcertantes de este realismo, que aunque se encuentre muy lejos de la cultura intelectual típica de la filosofía continental, puede llevar a esa cultura a un *revival* de la metafísica: algún día, dentro de no mucho.

LA ESTÉTICA COMO COSMOLOGÍA

Este artículo fue presentado en Leeds, Inglaterra, el 27 de mayo de 2003, en el encuentro anual de la International Association for Philosophy and Literature (IAPL). Fue una de mis últimas conferencias como un autor completamente ignoto: de ahí el aflictivo número de asistentes, que contaba únicamente a los otros tres conferenciantes, dos colegas de la American University de El Cairo y una mujer egipcia que vivía en Leeds y que tuvo la curiosidad de escuchar a un profesor llegado de su tierra natal. En el verano de ese año estuve trabajando en las secciones sobre la metáfora y el atractivo para mi segundo libro, Guerrilla Metaphysics, *que se publicó finalmente dos años después. Esta era la culminación de años enteros de fascinación y desconcierto frente a la figura importante pero olvidada de José Ortega y Gasset, a quien había leído por primera vez en 1987, en mi primer año en la universidad, y que ya entonces me había provocado la sensación de contener algo importantísimo, aunque no supiera qué era. En 2003 pude entender finalmente el ensayo de Ortega y Gasset y reconocer que me había guiado a lo largo de todo mi desarrollo filosófico. Su distinción entre imágenes y realidad ejecutante, una distinción nueva por completo, muestra el camino hacia mi propia distinción entre objetos sensibles y reales, y el rol clave del lenguaje metafórico para proveer de un acceso siempre indirecto a lo real.*

Una de las mejores maneras de abordar un problema difícil es ampliar el espectro del problema, agrandarlo,

expandirlo a una forma sistemática que supere con creces sus límites originales. Este me parece un principio muy útil, que podemos transferir al dominio de la estética. La estructura de las obras de arte y la naturaleza de la belleza: son problemas duraderos para la filosofía contemporánea, al menos para aquellos que rechazan aceptar de lleno los pronunciamientos de Martin Heidegger al respecto. Surgen dificultades que nos dejan perplejos cuando tratamos de clarificar la naturaleza de la metáfora, el rol exacto del estilo en las obras de arte, o en general cuando buscamos establecer límites convincentes entre los dominios estético y no estético. Con este espíritu, tal vez la única forma de echar luz sobre el arte es dejarlo tomar altura e irse tan lejos de su lugar original en el mundo de manera que pueda coincidir con el Universo entero. Tal vez la mejor forma de abordar la estética sea desde la puerta trasera de la cosmología general: como si el mundo entero tuviera estructura estética. Y no me refiero a un proyecto humano rebosante de creatividad que busca otorgarle sentido a un Universo arbitrario e irracional. No es cuestión de hablar de "la vida como literatura". Mi hipótesis es que la vida misma de las cosas, esas cosas que han venido siendo aplazadas del interés filosófico en los últimos tiempos, tiene una estructura estética.

Desde mi punto de vista, podremos echar alguna luz sobre el arte solo si nos animamos a considerarlo como el elemento que yace en silencio en la base de todo proceso de causación física, como el ingrediente responsable de la colisión de los granos de arena, de la emisión de vapor por parte de las plantas nucleares defectuosas, de nuestro luctuoso encuentro con una pintura de los zapatos de un labriego.

Como punto de partida, voy a referirme a un ensayo olvidado de Ortega y Gasset fechado en 1914, originalmente un prefacio a un libro de poemas de Moreno Villa.[1] Según entiendo, este ensayo es uno de los tesoros enterrados de la filosofía del siglo xx, mucho más avanzado que un texto como "White Mythology", de Jacques Derrida, considerado en general el texto filosófico por antonomasia en lo relativo a la metáfora.[2] Me voy a limitar casi a describir las virtudes de la teoría de Ortega y Gasset, pero al final voy a sugerir la teoría cosmológica total que podemos extraer de ella, y que supera con creces al horizonte, todavía contemporáneo, de la filosofía de Heidegger. A Ortega y Gasset, ciertamente, no le temblaba el pulso para pasar de los dilemas del *acceso* humano a la realidad, para entrar en la realidad en sí misma, y describir un universo sobrecogedor de objetos ocultos y activos que sacan chispas y humo a medida que chocan unos con otros.

1. EJECUCIÓN VERSUS IMAGEN

En lugar de intentar en su ensayo una teoría estética global, Ortega y Gasset se limita al tratamientos de la metáfora, que llama "la célula bella":[3] el material de origen o el factor alfa del cual toda la belleza emerge. Todo surge del contraste fundamental entre dos modos de ser que Ortega y Gasset llama ejecución e imagen. Partiendo de los ejemplos del propio Ortega y Gasset, consideremos el dolor de cabeza: cada vez que tengo migraña, como me ocurre cada tantos años, mi vida entera queda a merced de

1. José Ortega y Gasset, "Ensayo de estética a manera de prólogo", en *Obras Completas tomo VI (1941-1946) y brindis y prólogos*, en *Revista de Occidente*, Madrid, 1947.
2. Jacques Derrida, "La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico", en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1994.
3. José Ortega y Gasset, "Ensayo de estética...", *op. cit.*

su poder. La última vez me ocurrió en 2002, en la víspera de una conferencia que iba a dar en Rotterdam. En estas ocasiones, toda mi existencia se despliega en el acto de soportar un dolor casi destructivo. El sueño me evade; el único escape son los farmacéuticos más poderosos, e incluso a ellos les toma tiempo aplacar el dolor. Comparemos esta experiencia con la de ver a un amigo en el medio de una fuerte migraña. Lo vemos hacer muecas, tomarse de la cabeza, quedarse más y más inmóvil, más y más falto de entusiasmo, hasta detenerse en una actitud completamente vencida. Incluso si tratamos de ponernos en sus zapatos, incluso si ejercemos la empatía con el rigor de la santidad, en ningún caso nuestro propio ser queda a merced del dolor como le ocurre a nuestro amigo. Entre mi propia vida tal como ella se ejecuta y la vida de otro vista de afuera hay un abismo infranqueable, una especie de diferencia ontológica.

Pero esta grieta imposible de superar no queda confinada a nuestras percepciones de *otras* personas; el mismo dualismo es viable en un caso de introspección. Un fenomenólogo excelso o un escritor proustiano de diarios estarán en condiciones de desplegar un catálogo de mil doscientas páginas concernientes a su última migraña y sus fluctuaciones, detallando el ataque hasta sus contornos más minuciosos de manera que no quede nada por decir. En un caso más extremo, podemos imaginar la introspección del mismo Dios siendo capaz de agotar las cualidades descriptibles de cualquier acto de conciencia suyo. Pero incluso en este caso sigue funcionando la grieta entre la imagen y la ejecución. Observar algo, no importa desde qué tan cerca, no es lo mismo que ser algo; no es lo mismo que estar en su lugar y padecer su destino. Este argumento ya coincide con la increíblemente temprana crítica que Ortega y Gasset hace de Husserl, que data del mismo año que su ensayo sobre la metáfora: de 1914, cinco años antes de que la musa se le apareciera por primera vez a Heidegger. La conciencia no

es, primariamente, un observador, sino un ejecutante. La introspección no provee un acceso más cercano a la realidad íntima de una vida que la observación externa de otro ser humano o de un animal. La introspección no es vida interior, sino solo un caso especial del mismo espionaje que nos permite vigilar las vidas ajenas.

Pero Ortega y Gasset se permite dar todavía un paso más radical que le abre el camino para su teoría de la metáfora al tiempo que lo sitúa, tácitamente, más allá de los límites normales de la filosofía poskantiana. Afirma que la distancia entre la ejecución y la imagen no se aplica solo a nuestra percepción de nosotros mismos y de otros seres animados, sino a los objetos en general. El pronombre "yo", dice Ortega y Gasset, no le pertenece con exclusividad a los seres vivos, "sino a todo (hombres, cosas, situaciones), en cuanto verificándose, siendo, ejecutándose".[4] Poca gente necesita que la convenzan de que un ser humano puede ser irreductible a cualquiera de sus contornos externos, que tiene una realidad interior activa que no resulta susceptible de abordaje por medio de las categorías descriptivas acostumbradas. El salto en largo de Ortega y Gasset, que lo deja varios metros más adelante que Heidegger, consiste en la intuición de que las cosas, los árboles, los ramos de rosas, los supermercados y los pantanos también tienen una realidad interna. Ortega y Gasset cita el ejemplo de una caja de piel roja de cuero que tiene enfrente, y observa que el rojo y la tersura del cuero son percepciones de su mente, mientras que la caja en sí misma está envuelta en el destino de ser roja y tersa, a diferencia del mismo Ortega y Gasset. "Tanto como hay un yo Fulano de Tal, hay un yo-rojo, un yo-agua, y un yo-estrella. Todo, mirado desde dentro de sí mismo, es yo."[5] En otro lugar, Ortega y Gasset se refiere a

4. Ibíd.
5. Ibíd.

la vida interior como "la verdadera intimidad que es algo en cuanto ejecutándose", como "el verdadero ser de cada cosa, lo único suficiente y de quien la contemplación nos satisfaría con plenitud".[6]

Digamos que la "ejecución" de Ortega y Gasset no tiene nada que ver con lo que ahora se llama "performatividad", a pesar de la aparente intersección de ambos conceptos en el término alemán *Vollzug*. La performatividad es un concepto inventado para pelear con cualquier idea de una esencia oculta, reemplazada por una esencia nominalista fabricada desde el exterior por una serie de acciones públicas. La ejecución, por contraste, es esencialista a ultranza; pero no en el sentido tradicional de una esencia que pueda hacerse presente en un *logos* adecuado. Más que una verdadera naturaleza hecha de propiedades que un filósofo pueda gradualmente hacer visibles, la ejecución de una cosa es una esencia oscura y tormentosa que *excede* cualquier lista de propiedades. Ningún catálogo de cualidades, por exhaustivo que sea, podrá agotar la realidad de la caja de piel roja de Ortega y Gasset, de la misma forma que la vigilancia de Husserl o del mismo Dios sobre mi alma no *reemplaza* a mi alma ni se pone a vivir mi vida por mí. Para repetirlo una vez más, Ortega y Gasset ya está aquí muy por delante de la posición de Heidegger. Porque el error fatal de la fenomenología no es que privilegia los perfiles visibles sobre los horizontes en los que el *Dasein* humano ha sido arrojado. El error fatal de la fenomenología es que falla en la tarea de capturar la objetualidad de los objetos al no poder asegurarles una interioridad recóndita y propia. Permitir que los objetos dejen de ser el blanco visible de la conciencia y se conviertan en potenciales objetivos ocultos en un segundo

6. Ibíd.

plano no es suficiente si lo que deseamos es liberar a los objetos y restaurarles la autonomía plena que merecen.

Ortega y Gasset afirma que la vida interior de cada cosa es de una profundidad que jamás podría ser sospechada, jamás podría confundirse con la suma de sus cualidades (pensemos en las objeciones de Kripke a la teoría de los nombres de Russell).[7] El conocimiento busca cavar profundo y echar luz en esta vida interior. "Para esto", dice Ortega y Gasset, "está el idioma; pero el idioma alude, meramente, a la intimidad, no la ofrece".[8] En términos más melancólicos: "la narración hace de todo un fantasma de sí mismo, lo aleja, lo traspone más allá del horizonte de la actualidad".[9] El destino del lenguaje, como de toda percepción y, según veremos, de toda relación, es el de traducir para siempre lo oscuro e interior en algo tangible y exterior, una tarea en la que siempre se queda corto, tomando en cuenta la profundidad infinita de las cosas. Y esta es, justamente, la importancia de la estética para Ortega y Gasset: "Pues bien, pensemos lo que significaría un idioma o un sistema de signos expresivos cuya función no consistiera en narrarnos las cosas, sino en presentárnoslas como ejecutándose.
Tal idioma es el arte: esto hace el arte. El objeto estético es una intimidad en cuanto tal –es todo en cuanto yo".[10] Por el momento podemos preguntarnos cómo es posible este proceso, y también tendríamos que preguntarnos por qué las producciones estéticas son capaces de llevar adelante este proceso, ausente en las experiencias no estéticas.

Como ya hemos dicho, Ortega y Gasset limita su exposición a la teoría de la metáfora. La metáfora elegida en su

7. Saul Kripke, *El nombrar y la necesidad*, México, Universidad Autónoma de México, 2005.
8. José Ortega y Gasset, "Ensayo de estética...", *op. cit.*
9. Ibíd.
10. Ibíd.

ensayo procede del poeta López-Picó, de Valencia, que canta que el árbol del ciprés *"e com l'espectre d'una flama morta"*.[11] Para simplificar su análisis, Ortega y Gasset deja caer el "como" que convierte a la metáfora en un símil, y elimina también el fantasma y la mortandad del ciprés muerto. Para los propósitos de su análisis, el núcleo de la metáfora es: "el ciprés es una llama". Primero que nada, Ortega y Gasset observa que este matrimonio del ciprés y la llama se basa en una coincidencia profunda y no en un mero parecido. "Lo metafórico", insiste, "no es, pues, la asimilación real".[12] Por alguna extraña razón, la metáfora solo parece funcionar cuando se basa en cualidades *no esenciales*. Podemos pensar nuevos ejemplos; claramente, no es una metáfora decir "un dólar es como 87 centavos de euro" o "un dólar es como un euro porque los dos son monedas fuertes en el mercado de divisas". Pero imaginémonos que nos invade un sentimiento poético motivado por el dinero y comenzamos a generar metáforas basadas en la razón aristotélica de que el dólar es al euro lo que Estados Unidos a Europa. Muchas cancioncillas impresionantes podrían salir de esta marmita. Un poeta de izquierda podría llamar al euro "un dólar que no financia guerras". Un poeta de derecha le llevaría la contra al reprochar a la moneda de cinco centavos de euro: "moneditas de Europa, de las que Jefferson huyó avergonzado".[13] Es de presumir que los dos se pondrían de acuerdo en un refrán más neutral: "Un dólar es como un euro grabado en verde: el verde del lejano Neptuno, del mar frío y sempiterno". Un poeta no nos diría que "una cuchara es como un tenedor, pero mejor para tomar la sopa". Pero podría decirnos que "un tenedor es

11. Ibíd.
12. Ibíd.
13. La imagen de Jefferson aparece en la moneda de cinco centavos de dólar y, según la metáfora de Harman, huye avergonzada de una moneda igual nominada en euros, impaciente con la política de la Unión Europea [N. del T.].

una cuchara con dientes rabiosos". La cosa es por qué solo las cualidades no esenciales parecen propicias para la metáfora. La respuesta, veremos, tiene repercusiones mesméricas si es que tratamos de pensar en la cosidad de las cosas.

2. EL SENTIMIENTO CIPRÉS-LLAMA

Volvamos al ejemplo de Ortega y Gasset: "El ciprés es una llama". Sigamos su análisis del proceso por el que un objeto se funde con otro. Como ya hemos dicho, la metáfora tiende a fallar si se acerca demasiado a una similitud genuina. La idea de que el ciprés es como la llama porque los dos tienen oxígeno y moléculas no tiene efecto poético. Y tampoco encontraríamos a un poeta diciendo que el ciprés es como el enebro: algo demasiado cierto para ser metafórico. Cualquier similitud literal entre el ciprés y la llama en el mundo práctico roza entonces lo trivial. El poeta puede tener en mente sus formas similares, que se encuentran muy lejos de lo que nos parece esencial de ambos objetos. Y sobre la base de este pretexto, de esta mera costra de similitud entre el ciprés y la llama, el poeta reclama con audacia la *identidad absoluta* entre ambos. La mente del lector entonces se resiste naturalmente a esta identificación. "El ciprés es una conífera" es una metáfora fallida porque los dos nombres *pueden* fundirse adecuadamente. "El ciprés es una llama" es una metáfora exitosa porque no pueden. Lo que tenemos entre manos es una similitud que en verdad funciona como una excusa para poner en escena una *no similitud*. Lo mismo sucede en la metáfora de los Vedas hindúes, según Max Müller, que presentan en forma desnuda su camino de negación: "es duro, pero no es una roca", o "la ribera avanza mugiendo, pero no es un toro".[14] Lo que sea que asociemos con

14. Ibíd.

el término "ciprés", lo que sea que pensemos al escuchar la palabra "llama", estas asociaciones se rompen en fragmentos apenas escuchamos que el ciprés es una llama. En las palabras coloridas de Ortega y Gasset: "El resultado [...] es, pues, el aniquilamiento de las cosas en lo que son como imágenes reales. Al chocar una con otra rómpense sus rígidos caparazones y la materia interna, en estado fundente, adquiere una blandura de plasma, apta para recibir una nueva forma y estructura".[15] Un nuevo objeto surge entonces, que ya no es árbol ni fuego, sino un vaporoso híbrido formado por ambos, y que no puede describirse mediante propiedades definidas y tangibles.

La descripción de este proceso hecha por Ortega y Gasset tiene sentido solo si tomamos nota de su teoría ontológica, en la que el mundo se fragmenta perpetuamente entre la vida interior de las cosas y sus efectos sobre nosotros: el extraño dualismo entre la cosa como imagen y la cosa como ejecución. Si hablamos del ciprés o de la llama, solo podemos *aludir* a su realidad más íntima, el "yo" que cada uno de ellos tiene. Ningún catálogo de las propiedades de estos objetos, no importa lo exhaustivo que lo hagamos, va a poder agotar la esencia críptica que se despliega en cada cosa. Mis relaciones con el árbol no podrían secar la médula del árbol. El lenguaje y todas las formas de percepción están condenadas solo a señalar vagamente la ejecución interna de las cosas, su ser subterráneo, sin lograr jamás una unión íntima con su ser. La teoría de Ortega y Gasset, por supuesto, nos propone que la metáfora nos devuelve la ejecución de las cosas de forma simulada. Los poetas no pueden cruzar *realmente* a un árbol con una llama. Tal vez los hechiceros pudieron hacerlo pero su raza ya ha desaparecido del planeta.

La pregunta, en todo caso, es cómo el poeta hace que parezca que está ocurriendo una cruza. Para comenzar a

15. Ibíd.

responder, Ortega y Gasset desarrolla un nuevo e interesante concepto de "sentimiento". Lejos de cualquier noción psicológica de los sentimientos como estados mentales internos o excitaciones fisiológicas, Ortega y Gasset insiste en la relación íntima que los sentimientos tienen con los *objetos*. "Toda imagen objetiva, al entrar en nuestra conciencia o partir de ella, produce una reacción subjetiva; como el pájaro al posarse en una rama o abandonarla la hace temblar, como al abrirse o cerrarse la corriente eléctrica se suscita una nueva corriente instantánea."[16] Esta grata descripción conlleva una segunda grieta fundamental al interior de la realidad, que hace pensar en la distinción entre imagen y ejecución, pero no coincide por entero con ella. Si utilizo la expresión "leopardo de la nieve", no hay ningún rastro del leopardo real en mis palabras. La *cosa* leopardo de la nieve es una criatura tibia y peligrosa que acecha a sus presas en el Himalaya, mientras que la *expresión* leopardo de la nieve no tiene temperatura corporal, no asusta a otras criaturas y no tiene su hogar en Nepal ni tampoco en la luna. *Mutatis mutandis*, lo mismo ocurre con la *imagen visual* del leopardo de la nieve, si es que tenemos la mala suerte de que nos haga una emboscada mientras caminamos en la montaña. Esta segunda grieta de la realidad ocurre enteramente en el nivel de la cosa como imagen, no de la cosa como ejecución. Por un lado, tenemos al ciprés como conjunto de cualidades visibles: su textura arbustiva, su movimiento ascendente, contorneado y trunco, su copa de un verde profundo y apagado. Por otro lado, tenemos al ciprés como *la cosa que encuentro*, y que llena una parte de mi vida en cuanto adopto una determinada actitud emocional ante él, por breve que sea nuestro contacto. A medida que el ciprés ingresa en la esfera de mi vida, ya no es solo una imagen sensorial, sino

16. Ibíd.

también una realidad ejecutante y única *en* mi vida: una experiencia real que me toca atravesar. Pero el ciprés que aparece y se asienta en mi vida, así sea temporalmente, no es el mismo ciprés que crece y muere. Así y todo, incluso en los límites de mi vida, el ciprés ya excede los cientos de millones de cosas que pueden decirse sobre él. Ninguna de esas cosas agotaría el efecto-ciprés que se juega en mi mundo personal. Reconozco al ciprés como una unidad, una especie de mónada inescrutable de mi mundo que emite su multitud de rasgos descriptibles.

El punto es importante, repitámonos una vez más. El ciprés no es solo una imagen que chispea con distintos rasgos: también es una unidad subyacente *para mí*, y no solo para sí mismo. Y la metáfora extrae su poder justamente de esta extraña integridad oculta de cada imagen individual. De un lado tenemos al sentimiento-ciprés, una experiencia ejecutante mía que no puede agotarse en ninguna descripción. Solo podemos espiarla, con fines ilustrativos; es, tal vez, la intuición total del poder vegetal siniestro combinado con la gravedad funeraria y el peligro de los criminales al acecho. Por el otro lado, tenemos el sentimiento de la llama, con su algarabía festiva, su alegría en la destrucción, su jubilosa expansión de color y su hipnótico vacío de información. Naturalmente, la llama solo puede segmentarse de este modo con posterioridad, porque comienza como una experiencia unitaria, una realidad total, una especie de cuerpo sin órganos. Lo que ocurre en el lenguaje y la percepción normales es que las imágenes, y solo las imágenes, capturan nuestra atención para que las cosas funcionen. Me relaciono con las cosas según sus colores, formas, sonidos, y no de acuerdo con su realidad más profunda. Lo mismo ocurre incluso si seguimos la teoría de la referencia de Kripke, en la que los nombres propios apuntan a una x desconocida llamada "oro" o "Richard Nixon" que sigue siendo diferente de cualquier propiedad de dichos objetos. En estos casos, nos encontramos con las unidades "oro" o "Nixon", no con el oro y con Nixon *en sí mismos*, puesto que ambos consisten solo en la ejecución de su propia realidad y por lo tanto son irreductibles a cualquier descripción. Un nombre propio no es una metáfora incluso si a muchos autores les parece lo más propio a la esencia de una cosa, más que sus numerosas propiedades. Pero si un poeta escribiera: "el oro ha forjado las llaves de la tumba de Nixon", tanto los nombres como las descripciones quedarían atrás. El oro y Nixon no son ya dos apodos para una lista de hechos conocidos sobre esas dos entidades, pero tampoco son punteros láser que señalan en la dirección de cosas inaccesibles en sí mismas. Lo que probablemente ocupa la mente del lector de la frase es una red que une al trigésimo séptimo presidente de Estados Unidos con el escándalo, la avaricia, el destino, la muerte y la belleza rutilante del oro.

Y he aquí la maravilla: de acuerdo con Ortega y Gasset, la metáfora no actúa así por pintar una imagen desde afuera, sino por hacernos vivir la ejecución de un nuevo objeto que nace en medio de nosotros en el mismo momento en que se lo nombra por primera vez. Para volver al ejemplo del ciprés y la llama, sus imágenes se destruyen e incluso su existencia independiente como nombres propios se disuelve. Si alguien me dice que un ciprés es como un enebro, mi atención se vuelve sobre las cualidades notablemente similares de ambos; me encuentro ahora a la deriva entre las imágenes de las cosas. Pero si alguien me dice que el ciprés es como una llama, ingreso en el mundo mágico de la cosa ciprés-llama. Dado que las dos imágenes no pueden fundirse directamente a partir de sus cualidades triviales en común, sus esencias crípticas permanecen frente a mí en una especie de choque duradero. Mi sentimiento ejecutante del ciprés y mi sentimiento ejecutante de la llama tratan de fundirse uno con el otro, sin llegar a una resolución, con las cáscaras de ambos crujiendo a medida que intercambian plasma fundido. Como admite

Ortega y Gasset: "Y, aun después de creada una metáfora, seguimos ignorando su por qué. Sentimos simplemente una identidad, vivimos ejecutivamente el ser ciprés-llama".[17] Este nuevo ser puede estar construido con sentimientos, pero en realidad se trata de un nuevo *objeto* que acaba de ingresar al mundo, y no solo del estado mental de alguien en particular. Crear un objeto tal equivale a *descrear* las imágenes externas que lo identifican normalmente, y darle nueva forma al plasma de sus cualidades en una estructura híbrida. Lo que llamamos un estilo, dice Ortega y Gasset, no es más que un modo específico de descrear las imágenes y recrearlas como cosas-sentimientos.

Antes de llegar a la conclusión, notemos de paso que el concepto de la cosa ejecutante de Ortega y Gasset, la cosa que se despliega en su realidad privada, no tiene nada en común con ninguna teoría supuestamente ingenua sobre "lo propio" en el sentido del significado literal. La vela en sí misma y el caballo en sí mismo no tienen ningún significado literal y unívoco para Ortega y Gasset, simplemente porque no tienen "significado" alguno. Lo que sí poseen es una íntima realidad, un pie cruzado en la puerta del mundo. Tratar de abordar su significado es, necesariamente, una tarea que debe realizarse desde afuera, por medio de una relación, es decir, por medio de una *traducción*. En este sentido, hay una polisemia inmanejable en el significado de las cosas que depende del contexto, la perspectiva, el sistema, etc. Pero esta polisemia, tan cacareada, es mucho menos interesante que la *poliousia* que también conforma a cada una de las cosas: su ejecución irreductible en medio del cosmos, por entero distinta de la ejecución de toda otra cosa. En este último sentido, es completamente unívoca: esta vela es esta vela, y es lo que es propio de ella. Decirlo no implica recaer en la dominación del hombre blanco crédulo tradicional, sino apenas reconocer que las cosas existen de una forma unitaria, que ninguna lista de cualidades puede explicar. El hecho de que lo "propio" de la vela no pueda ser *dicho* unívocamente no quiere decir que no exista de esa manera. La infinita profundidad interior de las velas, las estrellas y las lunas es mucho más interesante que las supuestamente infinitas complejidades de los significados múltiples. La teoría de la metáfora de Ortega y Gasset es sobre todo una teoría del ser, no del significado: por eso es que nos ofrece un aire más enrarecido que la mayor parte de las meditaciones actuales sobre el mismo tópico.

17. Ibíd.

3. EL PROBLEMA COSMOLÓGICO

Llegamos al punto en el que la teoría de la metáfora de Ortega y Gasset se aproxima a un modelo cosmológico completo, con una fuerza que la filosofía contemporánea tal vez no está preparada para recibir. El núcleo de lo que Ortega y Gasset dice de la metáfora es, desde luego, la distinción entre las cosas como realidades ejecutantes y las cosas como imágenes. Para Heidegger es el *Dasein* humano el que no puede reducirse a las categorías de la presencia a la mano y debe ser abordado por la vía de algún tipo de "indicación formal" (*formales Anzeigen*) en el mismo acto de ser. Para Ortega y Gasset, que da un paso más radical en este sentido si no en otros, no existe realidad ejecutante que podamos retratar de modo adecuado en una percepción o en una descripción; el pescado y el granizo tienen una fibra existencial interna tan fuerte como la de los campesinos de la Selva Negra. Sin embargo, Ortega y Gasset no llega a mencionar una implicancia más radical de su teoría. Si una cosa existe al actualizarse o ejecutarse a sí misma, entonces no puede ser solo la percepción humana la que la petrifica en una pura imagen, reduciéndola a un

fantasma. Lo mismo ocurrirá en la interacción causal entre dos ladrillos. Si un ladrillo es un "yo", no son solo los crueles humanos los que lo pasan por alto, caricaturizando al ladrillo en una pálida imagen exterior. Otro ladrillo le hará lo mismo a su compañero, y los dos le harán lo mismo a las ventanas que destrozan en una tarde de disturbios en la vía pública o a los autos que golpean durante un terremoto. En definitiva, la grieta permanente entre la cosa como ejecución y la cosa como imagen no surge con la llegada milagrosa del cerebro animal en nuestra galaxia. El dualismo de Ortega y Gasset no lleva a una fenomenología de la percepción o del lenguaje poético. La diferencia entre ejecución e imagen no es más que la diferencia entre existencia y relación.

Ya iniciada esta ampliación del modelo de Ortega y Gasset, que me parece por otra parte inevitable, tenemos que preguntarnos si su teoría de la metáfora también revela, ahora, un alcance insospechado. Y es importante que tratemos de evitar dos conclusiones rápidas. La primera sería recuperar una idea del sentido común sobre la diferencia entre el ser humano y las cosas inanimadas y proyectarla retroactivamente en la propia ontología. Heidegger hace eso a menudo. Queda claro cuando parte de la aparente verdad de que los humanos son conscientes del Universo, mientras las rocas no, y luego concluye que solo los humanos tienen una existencia caracterizada por la estructura del "como" que permite tomar algo "como" algo. Esta es una conclusión ilegítima, dado que el análisis de la estructura del "como" que hace Heidegger es tan austero que puede utilizárselo adecuadamente tanto para la causación inanimada como para las lecturas de poesía y las carreras de motocicletas. La otra conclusión no sería mejor. Me refiero al vitalismo salvaje que comienza con el argumento persuasivo de que tanto las relaciones entre entidades animadas como inanimadas son relaciones, y rápidamente deduce que lo que llamamos conciencia *humana* debe existir de forma rudimentaria en toda la materia física, de forma tal que las palmeras y la luna pueden soñar y predecir el futuro, aunque de un modo no tan nítido como los profetas. Este punto de vista es el de Leibniz y el neoplatonismo árabe, y también el de muchas de las respuestas críticas que recibí en mi correo tras publicar *Tool-Being*.[18] Necesitamos evitar el dogma según el cual los monos y los delfines entrenados no conocen nada parecido a la metáfora y al mismo tiempo debemos mantener un sano escepticismo frente a cualquier propuesta afiebrada en el sentido de que todo grano de arena o campo eléctrico es, en realidad, un poeta: tal vez no lo es.

Aunque la teoría de Ortega y Gasset parece comenzar por la separación entre la ejecución de las cosas y su apariencia, en última instancia se mantiene sobre un abismo en el dominio de la misma apariencia. El ser real del ciprés, la ejecución de la llama nunca pueden presentarse por la magia de la palabra. Lo máximo que podemos esperar es una simulación. De acuerdo con su argumentación, nuestro *sentimiento* ejecutante por un ciprés unificado y nuestro *sentimiento* por una llama unificada son los que se mantienen juntos. En efecto, una vez que se unen frente a nosotros ya no son cosas ejecutantes sino imágenes, pero imágenes de un tipo especialmente vívido. La cosa como personaje en mi vida y la cosa como nexo entre una multitud de propiedades es la disputa en cuestión. Pero la misma disputa ocurre en el dominio de la cosa ejecutante. No es solo en nuestros corazones humanos que el sol es una entidad unificada separable de todas los rasgos de su esencia: lo mismo es verdad del sol en sí mismo. Leibniz, como Aristóteles tanto antes, ya había notado esta tensión en las cosas, entre su unidad y la miríada de sus cualidades.

18. Graham Harman, *Tool-Being. Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Chicago, Open Court, 2002.

Para Leibniz el problema resultaba particularmente agudo dado que la mónada debía ser *una*, y con tanta fuerza que a regañadientes su creador le concede algún rol a lo múltiple en su interior. Frente a la paradoja de que "si todas las mónadas fueran solo eso, mónadas, entonces todas serían idénticas", Leibniz acepta otorgarles propiedades múltiples. Pero incluso estas propiedades, a su juicio, son producto de las relaciones, y por lo tanto no pertenecen *directamente* a la unidad de la sustancia misma. Esto me parece un error, el mismo error de Whitehead: no hay manera de generar diferencias entre las entidades sobre la mera base de sus relaciones, porque miles de millones de mónadas sin rasgos difícilmente podrían relacionarse con todas las otras mónadas, igualmente desprovistas de rasgos, de maneras distintas. El problema es demasiado tortuoso para esta publicación, así que lo discutiremos en otro momento, en una fiesta o en un casino, para darle un poco de color al debate. Nuestro tema ahora es otro: así como mi imagen del ciprés está fracturada entre su apariencia fantasmal y el sentimiento unificado del ciprés, de la misma forma el ciprés como realidad ejecutante está dividido entre su existencia como una entidad única y su posesión de innumerables cualidades, que pueden restarse o sumarse sin provocar grandes catástrofes a la cosa ejecutante, o que pueden transferirse a otras cosas mediante rupturas, quemaduras o relaciones metafóricas. La estructura de un objeto por eso es cuádruple. Existe en primer lugar una tensión entre cualquier entidad individual y sus propiedades múltiples, entre su existencia y su esencia: podríamos decir que es un problema clásico. En segundo lugar, existe una tensión entre cualquier ciprés particular y todas sus relaciones causales o perceptivas con otras entidades, ninguna de las cuales llega a acceder a él *del todo*, incluyéndonos a nosotros mismos. Por último, tenemos la relación, propiamente metafórica, entre el leopardo y sus manchas, en la que el término "leopardo" llega más lejos que cualquier lista de

propiedades observables, y la metáfora me pide que combine este sentimiento-leopardo con un sentimiento-Pegaso: "Oh, leopardo, eres un Pegaso sin alas: tuya es la maldición de la viruela". O incluso con un sentimiento-mujer: "Cruel cazadora, mi corazón es tu Savannah".

Podríamos seguir el juego por horas y llegar incluso a un par de oraciones con valor literario. Pero voy a dedicarme a concluir este texto con algunos puntos generales. Sobre todo tenemos que subrayar que la metáfora parece funcionar como un puente que cruza un vacío entre dos regiones del ser: mi sentimiento unificado por un objeto y la imagen explícita de dicho objeto. Y la metáfora logra esto solo de forma simulada, dado que nos estamos refiriendo a dos polos inconmensurables de la realidad. Y este puente cruza uno de los *tres* abismos en el corazón del ser, en tanto existen los hiatos entre la unidad *real* de una cosa y la pluralidad de sus rasgos cualitativos, y existe también la diferencia profunda entre la luna ejecutante y la luna tal como inflige sus poderes sobre humanos, moscas y mareas. Para complicar más las cosas, ninguno de estos puentes es posible. Ninguna comunicación puede ocurrir entre estos polos ontológicos distintos, sino solo una especie de "simulación". Es la misma simulación que épocas anteriores conocieron como "causa ocasional", una forma de transmisión entre dos entidades que ocurre solo mediante una tercera. La metáfora es una de estas formas de causa ocasional, y deberíamos determinar en qué se diferencia de las otras formas, por muchas que esas otras sean.

Más en lo inmediato, nos toca ver si el abismo entre el sentimiento-ciprés y el ciprés-como-imagen es un hecho puramente humano. Cuando un ladrillo rompe una ventana, nos podemos preguntar si se encuentra con la ventana como una cosa unificada, o si solo encuentra un conjunto de cualidades dispersas sin referencia a una forma duradera que las preceda. En el primer caso, los ladrillos tienen acceso a algo como la metáfora, y las interacciones causales

entre las cosas, su alteración o destrucción mutua, serían formas primordiales y extremadamente poderosas de una relación metafórica. En este caso las palabras podrían matar de verdad. Si ocurre más bien lo segundo, el abismo entre mi sentido de una cosa única y mi interacción con sus cualidades numerosas no es más que un don especial concedido a los seres humanos, un club de poetas al que los objetos inanimados nunca podrán entrar.

Hoy no me siento preparado para decidir esto último. Lo que sí estoy preparado para decir es que la metáfora no es un tema para ser abordado desde la filosofía del lenguaje, puesto que pertenece a un dominio ontocosmológico más amplio. En lugar de invocar la polisemia contextual que necesariamente destruye cualquier noción colonizante de la cosa real en sí misma, lo que tenemos que pensar es que la cosa real en sí misma forma parte *realmente* de un problema mayor. Por eso tenemos que volver a la metafísica: no a una nostalgia inocente por la presencia plena del sentido literal, sino a una metafísica verdadera que libere a los leopardos y a los cipreses, a los billetes de un dólar y a los fuegos fatuos de vuelta a su hogar: un hogar en el que el lenguaje no es el dueño de casa.

LA NATURALEZA FÍSICA Y LA PARADOJA DE LAS CUALIDADES

Presenté este ensayo el 21 de abril de 2006 en Reykjavik, Islandia, en el congreso anual de la Sociedad Nórdica de Fenomenología. En ese momento estaban pasando cosas interesantes. El libro que me acompañó durante el viaje fue el ya famoso Después de la finitud *de Quentin Meillassoux, publicado hacía muy poco. Ray Brassier, que ya me había invitado a hablar en la Universidad de Middlesex en Londres, vio el libro en venta durante un viaje a París y pensó que yo podía disfrutarlo. Del 15 al 17 de abril, estando en Akureyri, en la costa norte de Islandia, participé de un exaltado intercambio de mails con Brassier sobre la impresión positiva que me produjo el libro. En el curso de esa discusión, a Brassier se le ocurrió que hiciéramos una aparición grupal los tres, sumando también a Iain Hamilton Grant. Inmediatamente les pregunté a Grant y a Meillassoux si les interesaba y así nació el "movimiento" que iba a recibir el nombre de realismo especulativo al año siguiente. La conferencia de Islandia es interesante por varios motivos: en especial por la conexión entre el asunto de la causación física y el drama interior de los objetos intencionales de Husserl. La distinción propuesta entre objetos reales e intencionales fue recibida con perplejidad amistosa por parte de la audiencia particularmente husserliana de aquel día.*

Muchas de las escuelas filosóficas de nuestros días se unen para celebrar la muerte de la metafísica, y la fenomenología

no es la excepción. En este pequeño artículo voy a tratar de mostrar que el modelo de los objetos intencionales de Husserl, sin embargo, está profundamente enredado en cuestiones metafísicas que no podemos pasar por alto. Es más: es Husserl quien, voluntariamente o no, nos provee de los recursos necesarios para revivir la preocupación filosófica por la naturaleza física o, más en general, por la metafísica de los objetos, sean humanos, animales, angélicos, vegetales, plásticos o minerales. A pesar de su relativa falta de interés en la historia de la metafísica, y a pesar de su deseo de pasar la página y empezar de nuevo con una filosofía científica, Husserl, con sus objetos intencionales, repasa algunos temas clásicos de la metafísica ocasionalista que fueron las cuestiones dominantes en varios períodos del pensamiento árabe y francés. Voy a comenzar por Heidegger, pasar a Husserl, y luego volver con algunos señalamientos sobre el ocasionalismo en general para terminar con una meditación sobre la estructura inherentemente volcánica de los objetos. La conclusión va a ser que debemos aproximarnos a la cuestión de la naturaleza física mediante la consideración de la estructura paradójica de las cualidades.

1. OBJETOS REALES

De acuerdo con la lectura convencional, Husserl delimitó un campo acotado para la fenomenología al pedirnos que ignoráramos la cuestión de la realidad natural de los objetos y nos enfoquemos, en cambio, en la forma en que se presentan ante nuestra conciencia. Así le permitió a la filosofía tomar distancia de la ingenuidad de la ciencia y la metafísica y construir un escenario en el que una filosofía rigurosa pudiera ser nuevamente posible. El análisis de la herramienta de Heidegger, más adelante, dejó en claro las limitaciones de este enfoque, al mostrar que los objetos

son utilizados antes de ser percibidos. Se dice así que Heidegger señaló un fondo de equipamiento en penumbras, retraído de la esfera de la percepción lúcida. Y yo respaldo esta lectura convencional. Pero también me gustaría radicalizarla en tres aspectos concretos. Al hacerlo, irónicamente, nos veremos obligados a replegarnos en Husserl, que en varios aspectos nos dice más que Heidegger, concretamente sobre las relaciones entre un objeto y otro.

Primero, tenemos que abandonar la idea, persistente pero poco profunda, de que el análisis de la herramienta de Heidegger subordina la teoría a la praxis. Es verdad que quedarse mirando un martillo o hacer teorías sobre él no permite captar la realidad genuina del martillo que actúa cuando lo usamos. Y sí, el martillo está asignado a numerosos sistemas de propósitos y finalidades, y cuando lo convertimos en objeto de aprehensión teórica lo rebajamos a una caricatura, extrayéndolo del mundo en el que actúa a un nivel más profundo. Pero hasta aquí solo hemos contado la mitad de la historia, porque la praxis humana también caricaturiza al objeto no menos que la teoría. Mis maniobras con el destornillador o el taladro tampoco agotan la realidad total de estos objetos. Puedo sorprenderme con ellos mientras los uso o sentirme resistido por sus características tanto como puede ocurrirme si los percibo conscientemente. En verdad, todas las relaciones humanas con los objetos los extraen de su realidad profunda, revelando tan solo algunas de sus cualidades. Los comentaristas de Heidegger raramente lo han notado, pero sí lo han hecho Bergson y otros, quienes reconocieron hace mucho tiempo que usar una cosa no significa entrar en una relación más íntima con ella que verla de lejos. Los dos enfoques sobre la cosa la reducen a una serie de perfiles superficiales desprendidos de su fulminante realidad interior, que nunca se agota en ningún contacto que hagamos. En este primer sentido, el análisis de la herramienta de Heidegger debe ser radicalizado.

El segundo aspecto puede parecer extraño, pero es inevitable. No son solo las relaciones con las personas las que recortan a los objetos en perfiles o los reducen a contornos brillantes. En toda forma de relacionalidad ocurre algo más o menos igual. Convertir las cosas en caricaturas no es una característica propia de la psique humana ni de las tareas de los seres humanos. La reducción actúa siempre en cualquier objeto del Universo que se relacione con otro. Mi percepción del fuego y del algodón no agota sus respectivas realidades, que podrían describirse al infinito en dimensiones que me superan por completo. (Lo mismo ocurre cuando utilizo objetos de forma práctica.) Pero más en general, el fuego y el algodón tampoco logran hacer contacto pleno *el uno con el otro*, a pesar de asociarse en una reunión destructiva que hace caso omiso de los colores y los perfumes que los humanos y algunos animales pueden detectar en ambos. Dicho de otra manera, los objetos se retraen unos de otros no menos que de los seres humanos. Y es que los humanos, en este sentido, son solo un tipo más de objeto entre billones de otros tipos en el cosmos. Como he dejado en claro en otras oportunidades y de forma más exhaustiva, la distinción heideggeriana entre el ser a la mano y la presencia a la mano no tiene que ver con la diferencia entre, por un lado, herramientas útiles y fáciles de usar y, por otro, percepciones lúcidas chispeantes, sino con una diferencia más general entre los objetos y sus relaciones. Presencia *significa* relacionalidad, y nada más. Considerar a un objeto en su ser significa considerarlo en su retracción de todas las formas de presencia, ya sea como algo percibido, como algo usado, o solo como algo presente espacialmente entre otras entidades. Todos los objetos se retraen unos de otros y no solo de los seres humanos. Esta es la segunda radicalización del análisis de la herramienta de Heidegger. Y ahora parece que estamos muy lejos de la fenomenología, dado que hemos descendido al leprosario de la metafísica y la

naturaleza que Husserl nos había rogado que evitáramos.

Y sin embargo, una tercera radicalización nos aleja de Heidegger para volver a situarnos más cerca de Husserl. Pues si el algodón y el fuego se retraen uno del otro no menos que de los seres humanos, debemos preguntarnos cómo logran interactuar uno con el otro. El duelo de las entidades inanimadas incluye una especie de causa ocasional, dada la retracción mutua de los objetos, que ahora parecen ser ocultos cristales de la realidad a los que no llega la luz. ¿Cuál es, entonces, la causa real que une al algodón con el fuego? No podemos decir que es Dios, como querrían la teología islámica temprana y el pensamiento francés del siglo XVII, aunque así no explicaríamos mucho, ya que los mecanismos divinos permanecen en las sombras ellos también. Pero tampoco puede ser la mente humana la que arbitrariamente anuda cualidades discretas en una sustancia subyacente ficcional, como pensaban muchos de los empiristas, porque esa sería una forma de reducir injustificablemente la realidad de los objetos a la forma en la que podemos experimentarlos. Y ya veremos que, a pesar de poner entre paréntesis al mundo natural, Husserl no reduce los objetos a nuestra experiencia de ellos. Desde luego que la famosa "puesta entre paréntesis" de la realidad tiene un efecto. Pero no me cuento entre quienes sostienen que Husserl ya había anticipado el análisis de la herramienta. Puesto que los objetos intencionales tienen una existencia puramente ideal, sin tráfico con el universo real de los poderes causales que actúan en desorden, Husserl merece el título de idealista, y no debería haber controversia al respecto. Por otra parte, Heidegger sostiene de manera tácita la existencia de un cosmos real lleno de objetos que actúan en forma de fuerzas sorprendentes e irreductibles a cualquier forma de relacionalidad. El problema es que Heidegger solo permite que los objetos se retraigan con respecto al *Dasein* humano, y nunca uno con respecto al otro. Por esta razón, Heidegger nunca cosecha los frutos del realismo extraño que, sin embargo, deja inaugurado.

2. OBJETOS INTENCIONALES

La gran ruptura de la fenomenología habría sido imposible sin la puesta entre paréntesis de la realidad de los objetos naturales. Fue un momento importante, porque nos permitió dejar de lado la noción brumosa de que dos bolas de billar son apenas dos cuerpos sólidos que descargan sus fuerzas uno en el otro, y pasar a una fundamentación más rigurosa de la forma en que las cosas se nos presentan. Fue difícil dar este paso, porque la naturaleza y la metafísica siempre comenzaban de modo indiscutible con el dominio de los actos conscientes, obviamente centrado en el hombre. Esta idea de los objetos reales como algo intrínsecamente no filosófico le abrió la puerta, sin embargo, a las herramientas retraídas de Heidegger.

Pero Husserl nunca planteó una oposición entre la experiencia humana corriente y un paisaje incognoscible poblado de sólidos físicos naturales. Y la razón es bastante obvia: Husserl no es en absoluto un empirista. En *Investigaciones lógicas II* encontramos su maravilloso abordaje de las teorías de la percepción de Locke, Berkeley y Hume. En los tres casos, el punto criticado es el mismo: los humanos no dirigen su intencionalidad hacia los "contenidos experimentados" como si todo aquello con lo que nos relacionamos deambulara de modo patente ante nuestros ojos. La alternativa que toma Husserl es otra: dirigimos la intencionalidad hacia *objetos*, no contenidos. No se trata de los objetos naturales de las ciencias, reductibles a la materia física o a los campos de fuerza; no se trata tampoco de las herramientas no naturales de Heidegger, que se retraen a una ejecución subterránea y silenciosa. Se trata de los famosos "objetos intencionales", que tienen tan poco lugar en Heidegger como en el empirismo británico. (Para Heidegger, si es que existen objetos, solo pueden actuar en una profundidad sombría, no en el medio de la percepción.)

Y de ninguna manera podemos identificar a los objetos

intencionales con los reales, por varias razones. Por una parte, los objetos intencionales son solo ideales, y quizás no existen en absoluto. El objeto real "fuego" quema, deja cicatrices, hierve, derrite y hace crepitar a otros objetos reales, mientras que el "fuego" intencional tiene una función muy distinta: solo unifica un conjunto movedizo de perfiles y superficies cuyas oscilaciones no afectan su unidad ideal subyacente. Los objetos reales se retraen. Los objetos intencionales no, incluso si nunca aparecen de cuerpo entero en la percepción. Este contraste es importante. Mientras que el árbol real se repliega para siempre a su realidad subterránea, intangible para cualquier otra cosa en el cosmos, el árbol intencional está enteramente ante nosotros. Aunque nos burle al ofrecernos siempre nuevos ángulos y distancias desde los que podamos apreciarlo, y aunque nunca podamos verlo en todos sus perfiles simultáneamente, hay otro sentido en el cual el árbol intencional siempre está dado por entero desde el comienzo. Ahí está, después de todo, y nosotros estamos pensando en él. Lo que permanece incompleto es el contenido sensual, mientras el objeto-árbol como tal ya se encuentra totalmente manifiesto. Si decimos que el objeto real está *retraído* de forma tal que muy poco de su ser se hace presente, del objeto intencional podemos decir que está *incrustado*, en el sentido de que está cubierto de efectos de superficie no esenciales que debemos remover, a través de la variación eidética, para acercarnos a la esencia más austera que descansa detrás.

Por último, tenemos que referirnos a la diferencia más importante entre los objetos reales y los intencionales. Los objetos reales se encuentran separados unos de otros, excluidos por un vacío que intermedia entre todos ellos. Ningún objeto real toca jamás a sus vecinos. En cambio, en cierto sentido, los objetos intencionales pueden pasar gradualmente unos a otros. Como pigmentos textiles, pueden *teñirse* unos a otros. O para decirlo de otra for-

ma: *respiran* su entorno, como botellas de vino abiertas o camisetas de lino. Si bien es cierto que soy capaz de distinguir entre una roca, un árbol y el suelo en el que descansan en una única percepción, también es cierto que una buena parte de estos objetos intencionales está tan incrustrada con rasgos sensibles no esenciales que hace falta mucho trabajo para que el fenomenólogo pueda captar sus esencias.

Para decirlo una vez más, si bien Husserl parece comenzar su filosofía dejando a los objetos fuera de carrera, pronto los rehabilita y entrona en la forma de objetos intencionales. Y este movimiento no es solo un ataque al empirismo británico, por el que Husserl nunca sintió gran simpatía, además. Más bien, tiene que ver con una reforma arriesgada de las enseñanzas de su propio maestro, Brentano. En *Investigaciones lógicas V*, Husserl modifica la tesis de Brentano que consiste en que toda intencionalidad se basa en presentaciones y dice que se basa, en cambio, en "actos objetivantes", que son mucho más que presentaciones. En otro giro a tener en cuenta, Husserl utiliza la expresión "actos nominales" como sinónimo de los actos objetivantes. Así como un nombre propio (para Saul Kripke) continúa designando rígidamente una cosa única a pesar de las variaciones en los atributos conocidos de tal cosa, un objeto intencional se mantiene como la esfinge en medio de la tormenta de las cualidades que se enfurecen alrededor de su forma quiescente.

Y aquí llegamos a nuestro problema central: la estructura *paradójica* de las cualidades. No es que tengamos objetos intencionales de un lado y cualidades sensibles del otro, en una suerte de dualismo perfecto; al menos no es así en *Investigaciones lógicas*: eso estaría demasiado cerca de la distinción neokantiana entre el entendimiento y la sensibilidad que Husserl rechaza con énfasis. Más bien, cada chispa de información sensible o carnal ya está empaquetada en una forma objetiva, y hasta ahí no hay

problema. No hay rojo que no sea el rojo de una manzana, de una cereza, del vino o de una estrella gigante en explosión. Cada vez que tratamos de dar un paso atrás hasta un punto en el que podamos observar puros colores y formas, a la manera de los empiristas, descubrimos que Husserl nos lo niega. Todo apunta a un objeto intencional todo el tiempo. No hay una niebla de datos sensibles que se dé de antemano y que se vuelque luego en unidades. Todo lo que se nos aparece, se nos aparece mediante un acto intencional, y la intencionalidad es siempre, y solo, objetivante. Sin embargo, los objetos intencionales nunca aparecen si no es por intermedio de un contorno, un rostro. ¿Y qué son estos contornos o rostros? En concreto, ¿qué encuentran los sentidos, dado que no nos orientamos solo hacia objetos intencionales escurridizos, sino que estamos siempre en algún lugar en particular, en medio de cierto barullo en particular, de cierto baile caleidoscópico de efectos visuales? Esa es la paradoja de las cualidades perceptivas. Al terminar, veremos que la misma paradoja subyace a la causación.

3. CAUSA OCASIONAL

A pesar de las distintas advertencias de Husserl y Heidegger contra la metafísica, nos encontramos en el medio de un problema metafísico. Los objetos reales de Heidegger nos llevan a la metafísica debido al imposible aislamiento entre ellos. Si los martillos, las piedras y los focos de incendio se retraen todos del resto de las entidades, debemos explicar por qué es que en el mundo en efecto ocurren cosas. En este sentido, Heidegger se enfrenta con el mismo problema que los ocasionalistas árabes y franceses. El ocasionalismo, bien conocido como la doctrina de que Dios interviene directamente todo el tiempo en el destino de cada grano de polvo en el cosmos, vuelve a crear el Universo de nuevo en

todo momento, y lo cierto es que se considera una curiosidad menor para la delectación de monjes y archivistas. Pero en realidad, el ocasionalismo plantea un problema mayor de lo que normalmente le reconocemos. Su clave no está en la teología fechada y arbitraria que pretende que Dios intermedia en todo lo que ocurre. Está en la idea de que las cosas del mundo existen "unas al lado de las otras", sin teñirse entre sí. Y este modo de ser "unas al lado de las otras" de las cosas es lo que vincula a los empiristas, incluso siendo ateos, con la teología ocasionalista pura. Como observa Steven Nadler,[1] existe una llamativa similitud entre los argumentos de figuras tan diferentes como el agitador islámico al-Ash'ari, el castigado enemigo del aristotelismo Nicolas de Autricuía, el católico devoto Malebranche y el impío David Hume. Para todos ellos, un objeto o una cualidad no puede vincularse directamente con otro objeto o cualidad. Desafortunadamente, todos ellos hacen una excepción ilegítima. Para los creyentes, por supuesto, es Dios el que puede romper el principio de que cada cosa se encuentra al lado de las otras sin tocarlas, y dejan que Su poder las vincule. Para los empiristas, es el espíritu humano el que ejerce este poder ilegítimo y agrupa cualidades distintas en un sustrato supuestamente subyacente, que tal vez ni siquiera existe. Estas hipocresías no resuelven el problema de fondo. Más bien, tendríamos que apretar los dientes en cada caso en particular y no buscar una superentidad mágica que vincule a los objetos antes retirados unos de otros, ya sea mediante Dios todopoderoso o mediante el todopoderoso espíritu humano. Cada objeto individual debe estar equipado para tocar y empujar a los demás *a pesar* de retraerse de ellos.

El ocasionalismo, por lo tanto, es una filosofía de la

1. Steven Nadler, "'No Necessary Connection': The Medieval Roots of the Occasionalist Roots of Hume", en *The Monist*, N° 79, 1996.

exterioridad, en la que las cosas existen una al lado de la otra sin teñirse ni respirar una en la otra. La imagen puede tomar la forma de un fuego impotente y un algodón que no logra quemarse sin la intervención divina, o también puede caber en la máxima empirista de que "las relaciones son externas a los términos que las componen". Y mientras los objetos reales nos entrampan en un punto muerto ocasionalista con su críptica retracción mutua, los objetos intencionales sí que se tiñen y respiran; pasan uno a otro sin dificultad. Es más: el objeto intencional de alguna manera cumple con la divina tarea de reunir incontables perfiles, halos, máscaras y velos en su propia unidad al empaquetar en una esencia las cualidades dispares, que siguen siendo cualidades separadas. Por esta razón, tal vez, el problema de la causa ocasional se puede resolver si nos concentramos en el campo de la percepción y luego volvemos de alguna manera a la zona de los objetos reales. Voy a hacer el intento. El problema es importante, no solo para echar claridad sobre Heidegger o Husserl (así se trate de una claridad algo heterodoxa) sino también para dilucidar unos cuantos temas centrales de la metafísica clásica. En lo que concierne a la causa ocasional, que podemos rebautizar *causación vicaria* para evitar las inflexiones teológicas indebidas, se trata nada menos que del problema de cómo las cosas logran estar separadas y al mismo tiempo vincularse: un problema que está en el centro de las oposiciones clásicas más famosas, entre lo uno y lo múltiple, entre la identidad y la diferencia; entre la sustancia y sus agregados, accidentes, relaciones y cualidades.

4. EL NÚCLEO VOLCÁNICO DE LOS OBJETOS

Mi tesis, que en un principio puede sonar extraña, es que todo lo que ocurre en el mundo ocurre solo en el *interior* de los objetos. Desde el momento en que los objetos no

pueden tocarse directamente, deben interactuar gracias a cierto medio vicario que los contenga. El interior de un objeto puede parangonarse con el de un volcán, un caleidoscopio, una marmita de bruja, una fundición de acero o un frasco de alquimista en el que una cosa, de algún modo, se convierte en otra. Y no es difícil mostrar por qué. Comencemos con la ambigüedad subyacente a los actos intencionales. Husserl admite abiertamente que nuestra intencionalidad hacia un objeto es de alguna manera *una*, pero de otra manera son *dos*. Ya no es que dos entidades se encuentren solo una junto a la otra; el acto intencional forma una unidad desde el comienzo. Por otra parte, desde el momento en que el árbol y la flor y yo no nos fundimos en una especie de glaciar colosal desprovisto de partes, también tenemos que admitir que cada componente del acto intencional, de alguna forma, permanece separado del resto.

Y así es que no tenemos alternativa más que considerar al acto intencional unificado como un *objeto* en su propio derecho. No porque esté hecho de átomos, piedra o metal; no porque dure millones de años; no porque sea posible recogerlo del suelo y arrojarlo como a una pelota o un explosivo. El objeto intencional es un objeto por la misma razón que cualquier otro objeto: es una realidad a cuya profundidad no puede accederse de modo exhaustivo. Mi intencionalidad hacia una chimenea, un barco pirata o una avalancha provee combustible irrestricto para la descripción ad náuseam de un fenomenólogo o un Marcel Proust. Pero en la medida en que nos hemos referido a dos tipos de objetos, es importante aclarar de qué tipo es el acto intencional. Y aquí tenemos que decir que el acto intencional unificado solo puede ser un objeto *real*, no intencional. Mi relación con el árbol no es algo que puedan ver otros, o ni siquiera yo mismo. Por el contrario, estoy *activamente desplegado* en la contienda con este árbol o esta montaña, incluso si son ilusorios. Sé que las con-

secuencias de mi argumentación son extrañas. El objeto intencional y yo residimos, de alguna manera, los dos, en el núcleo interno de un objeto real, un acto intencional total. La expresión "*in*existencia intencional" adquiere así un nuevo sentido. No es que los fenómenos existan como contenidos de la esfera mental. Más bien, la vida mental y sus actos están contenidos en un objeto mayor de una forma que todavía debemos determinar.

Y no estamos hablando solo de la percepción humana. No se trata de afirmar patéticamente los rasgos únicos del ser humano y su acceso a la experiencia intencional en el interior de un objeto. No podemos saber con exactitud qué experimenta un objeto inanimado; no sabemos si Leibniz estaba en lo cierto al comparar las percepciones de una roca con las de un ser humano muy mareado; no tenemos la seguridad de si corresponde hablar de "experiencia" en el mundo inanimado, en absoluto. De momento, es difícil imaginar una teoría que pueda distinguir con mayor precisión las diferentes formas de percibir de los humanos, los delfines, los cocos, las sillas y los átomos.

De todas maneras, me gustaría afirmar ante ustedes que, si miráramos más de cerca la estructura de la intencionalidad, veríamos que la clave no está en un *cogito* humano especial caracterizado por la conciencia representacional lúcida. Más bien, lo que es más llamativo de la intencionalidad es el encuentro objetivante. En otras palabras, la vigilia humana confluye con un enjambre de realidades sensibles concretas. Pero, en contra del empirismo británico, encuentra objetos más bien que cualidades en bruto, desde el momento en que no tiene ningún sentido hablar de las cualidades si no es como la radiación o el perfume de un objeto intencional. Y también debe ocurrir otro tanto en el mundo inanimado. Pues así como las cualidades en bruto no pueden existir en la esfera humana, el mundo de la materia, aunque no tenga alma, tampoco puede desplegarse entre puntos de color o temperatura

apenas determinados. Un objeto siempre encuentra a otro objeto, aunque nunca en forma exhaustiva.

En resumen: *toda* relación forma un objeto en el que los componentes, de alguna manera, se presionan mutuamente, se encuentran de una forma más o menos turbulenta, incluso cuando algo los vincula de forma más estable desde arriba. Si ocurre lo inverso (a saber, si todo objeto se compone a su vez de relaciones) surge, en efecto, una pregunta interesante, pues involucra al problema de si es posible la regresión infinita de objetos envueltos en objetos a su vez sellados en objetos a su vez congelados en objetos, o si es que en algún momento llegamos a un punto atómico definitivo de la realidad. De este problema tendremos que ocuparnos otro día.

Por ahora nos concierne decir que hay una asimetría, en la relación intencional, entre uno mismo y los objetos de los que es testigo. Pero no es la asimetría del agente consciente lúcido contra el bloque estúpido de materia inanimada. La asimetría es simplemente que, en este caso puntual, es uno mismo el que hace el trabajo intencional; por eso el objeto puede no encontrarme en absoluto: tal vez no por la estupidez de lo inanimado, sino porque no tengo efectos sobre él. Nos podemos imaginar la cuestión más fácilmente si pensamos en dos personas que se miran una a la otra. Es evidente, hay dos actos intencionales en este caso, no uno. Si la intencionalidad se desprende del interior de un objeto, como decíamos, entonces tendremos que hablar de dos objetos por separado. Pero cuando *intenciono* un objeto, no puedo considerarme la parte "activa" del proceso, incluso si soy yo el que se mete en un aquelarre de arreglos perceptuales. Por el contrario, soy yo el pasivo, el que es arrastrado a un nuevo espacio por el objeto que encuentro.

Así llegamos al núcleo interno de los objetos, el lugar en el que la realidad se despliega. Es el lugar en el que pueden ocurrir las relaciones y los acontecimientos, el

único punto de la realidad donde encontramos las chispas de las percepciones concretas, y no ya la distancia críptica del objeto inescrutable, retraído. Dicho de otro modo: los objetos reales de Heidegger, las herramientas que sobrepasan cualquier relación que tengamos con ellas, son absolutamente incapaces de relacionarse entre sí. Cada una de ellas está encerrada en su propio vacío real. Como consecuencia, Heidegger termina arrastrado en la dirección del ocasionalismo, porque se queda sin armas para explicar cómo las cosas se afectan mutuamente. En cambio, los objetos intencionales de Husserl, que no tienen equivalente en el pensamiento maduro de Heidegger, no hacen más que derretirse, teñirse y respirarse unos a otros en la conciencia. Al objeto intencional se le incrusta con facilidad la luz del sol, la sombra y otros efectos accidentales que señalan [*proclaim*] su esencia sin formar parte de ella. Por eso, se diría que el campo de la intencionalidad es el horno en el que se cocinan las tareas del mundo. Dicho de otra forma, la solución al problema de cómo se relacionan los objetos debe encontrarse en el corazón de los objetos mismos. El problema que queda por resolver es el de cómo los objetos logran acceder uno al corazón del otro. Si no lo hicieran, no tendríamos otra cosa que infinitos universos privados, incomunicados entre sí.

Pero antes de avanzar, podemos preguntarnos qué logramos al declarar el interior de los objetos como el lugar de la realidad. Lo más importante es que este paso nos permite eliminar la idea de una trascendencia humana que se eleva sobre el mundo a un espacio ventoso y estrellado desde el que las cosas pueden verse "como" lo que son. Los humanos no nos elevamos sobre el mundo: solo podemos adentrarnos en él más profundamente y cavar rumbo al corazón de las cosas al *fundirnos* con ellas. Siempre estamos en alguna parte.

Pero es cierto que, desde un enfoque hermenéutico de la fenomenología, se podría decir que "por supuesto"

ya sabemos hace mucho que el ser humano siempre se encuentra situado, y que solo percibe desde ciertos presupuestos, desde un marco corporal e histórico específico. Estas concesiones incluso podrían tener un dejo de soberbia. Pero lo que ocurre es que no nos alcanzan. Porque incluso si reemplazamos el *cogito* lúcido y trascendente por un sujeto humano más tenebroso y críptico, arrojado a su contexto histórico-lingüístico, incluso en ese caso la fijación con una grieta o correspondencia única y exclusiva entre el ser humano y el mundo sigue en pie. La relación hombre-mundo sigue siendo una relación peculiarísima, diferente en especie de la relación entre el algodón y el fuego. Y eso es precisamente lo que deberíamos abandonar. Deberíamos ser capaces de afirmar que cualquier relación entre dos cosas distintas está en pie de igualdad con cualquier otra relación. El mundo tiene niveles y el ser humano solo puede moverse hacia arriba y hacia abajo entre ellos, explorando los contornos del mundo que existen incluso sin que los tomemos en cuenta. No podemos, por eso, pretender que dominamos toda la línea de una única fisura en la que se desenvuelve la realidad. La conciencia no es algo especial de por sí, sino un caso especial de relación entre la parte y el todo.

Y ahora nos acercamos a la conclusión, que será difícil y provisional. El problema inicial es: la intencionalidad solo puede encontrar objetos, y esto desde el momento en que el punto principal de las *Investigaciones lógicas II* es que los empiristas estaban equivocados cuando suponían que existe una superficie "dada" de la experiencia. Los objetos nunca se dan totalmente. Pero, ¿cómo pueden darse incluso *parcialmente*, si cualquiera de las cualidades de superficie por las que se manifiestan las cosas también deben constar como un objeto intencional por derecho propio? Siempre que intentamos retroceder ante la silla o la lata de aluminio que no se presentan del todo a los datos sensibles por los que accedemos a ellas, nos

encontramos con que no hay datos sensibles en absoluto. Hablar de un material crudo, parecido a una masa sin moldear que se configura *luego* en los objetos mediante la intuición categorial sería como volver a la distinción entre sensibilidad y entendimiento que Husserl busca precisamente destruir en las *Investigaciones II*. En definitiva, el problema es cómo podemos tener experiencias en absoluto. ¿Por qué no estamos dando vueltas en silencio a lo largo de un vacío negro, separados de todo, sin percibir nada?

La respuesta es que los objetos intencionales no se retraen, sino que están *incrustados* de cosas que no pertenecen a su esencia. Es probable que la idea persistente de que el árbol intencional pueda estar en alguna medida oculto se relacione con una perspectiva eminentemente *visual* sobre la intencionalidad, que resulta muy común: "Solo veo un lado del árbol ahora; los otros lados me son invisibles". Es como si un gigantesco ejército de perspectivas cubistas pudiera ir sumándose a la esencia de una cosa. En realidad, la esencia de la cosa debería ser discernible sin ninguna de esas perspectivas, puras incrustaciones que tienen más que ver con la luz y la hierba que rodean al árbol que con el árbol intencional en sí mismo. Los objetos intencionales no se ocultan nunca; al contrario, podríamos decir que los iluminan demasiadas luces, los condimentan demasiadas especias y los visten demasiados disfraces. Y debemos separarlos progresivamente de toda esa parafernalia si buscamos saber qué es lo que realmente les pertenece.

En el campo intencional, los objetos se tiñen unos a otros de formas que salpican a las esencias de cada uno. Dos árboles se confunden en uno solo a la distancia; la transitoria luz de la luna nos genera falsas expectativas sobre el color de una cosa. La finalidad de la variación eidética (y de la mayor parte de la inteligencia humana) es separar la paja del trigo, lo accidental de lo esencial, y así

revertir la mixtura o el teñido que nos ofrecen los sentidos. Como decía Merleau-Ponty, y antes William James, el mismo movimiento de nuestro cuerpo, con sus ajustes de postura, los contoneos de cabeza, las miradas de soslayo, el acomodarnos para escuchar son todas formas de acercarnos a los objetos de la manera exacta para capturarlos en su luz más elogiosa o reveladora. James nota que hay una distancia definida desde la cual debe verse un objeto: un libro sería ridículo si lo apretujáramos contra la cara o si tratáramos de leerlo a cien metros de distancia. Lo mismo corre para todos los objetos en todos los rangos de distancia imaginables. Aristóteles ya decía que la *memoria* hace lo mismo: recordamos el río como un objeto, no el río con su reluciente superficie de distorsiones, que la memoria sustrae del fenómeno tal como se presenta inicialmente. En cualquier caso, la percepción y la teoría buscan filtrar los accidentes de las cosas y presentarlas en su naturaleza esencial. De esta manera, tanto la percepción como la teoría y la memoria revierten, por igual, el trabajo de los sentidos.

Pero hay, todavía, un problema. Porque incluso si llamamos "esenciales" a algunas de las cualidades de un objeto, estas cualidades no son la cosa misma tampoco. Cada una de las cualidades del objeto se encuentra separada del resto, y no llegaremos a la cosa poniendo a todas sus cualidades juntas. La cosa, más allá de todas sus cualidades *esenciales*, es más bien un poder siniestro, un estilo que merodea al acecho detrás de las cualidades. Es interesante recordar que Husserl describió al acto intencional como acto nominal. Porque eso es lo que hacen los nombres propios, como sabemos por las enseñanzas de Kripke, y de acuerdo a lo que ya habían observado Husserl y el mismo Aristóteles. Llamar a alguien por el nombre (¡Paul!, ¡Yara!) no es invocar las cualidades esenciales subyacentes a las accidentales. Decir "árbol" o "luna" no es señalar ninguna cualidad perceptiva en particular, puesto que todas podrían ser falsables. Cuando Rimbaud escribe: "En el bosque hay una hondonada con un nido de bestias blancas", la fuerza de sus palabras no viene de la descripción aguda de las cualidades esenciales de una escena. Su poema no quedaría arruinado si Rimbaud se hubiera equivocado y el verdadero estado de cosas a describir incluyera solo animales de color beige que viven en el barro. En resumen, con los nombres no solo vamos más allá de los accidentes, sino más allá incluso de las cualidades esenciales, invocando un estilo fantasmal que habita en el mundo de una forma que no puede ser definida del todo. Y con este paso nos vamos de la esfera de los objetos intencionales y volvemos a los objetos reales. En lugar de revertir el trabajo de los sentidos, ahora revertimos el trabajo de la misma causación, debido a que estamos señalando a un objeto solitario en la distancia, y ya no su relación con nosotros.

Para este señalamiento, usaremos el término "atractivo": una cosa se vuelve encantadora cuando parece haber un poder fantasmal que excede a todas sus propiedades visibles, una especie de energía diabólica mal definida. El encanto separa al objeto de sus cualidades. Y eso es lo que ocurre no solo en el acto de nombrar, sino en innumerables otros casos, todos provistos de una fuerte carga emocional. Ocurre en la metáfora, en la que "el hombre es un lobo" (el conocido ejemplo de Max Black), en la que el humano se separa de sus cualidades y recibe las cualidades del lobo. Ocurre en el humor, en el momento en que un payaso parece desconectarse de su cara o sus piernas, mirando estúpidamente con una nariz roja gigante o patinándose sobre el hielo. Ocurre en la belleza, en la que el objeto brilla y retrocede, reticente a ser definido mediante una enumeración de sus propiedades. Ocurre en el coraje, cuando una persona se mantiene firme en sus convicciones a pesar de las consecuencias posiblemente desastrosas de su decisión. Ocurre en la lealtad, en la que el compromiso con una persona o causa sigue en pie a

pesar de que todas sus propiedades atractivas se hayan desvanecido. Ocurre también en la vergüenza, cuando la persona ya no tiene control sobre sus acciones y hace un esfuerzo excesivo y torpe para remar en un bote o jugar con una pelota de golf. Más interesante, quizás, es algo que ocurre en la teoría: en lo que Thomas Kuhn llamaba *cambio de paradigma*. El reino de un paradigma no es una especie de *ley de la calle* construida socialmente, sino el compromiso subyacente con un modelo específico de objetos que permanece a pesar de sus paradojas e incluso de su falsación experimental. Esto lo distingue del tipo de teoría que solo corta la manteca de los errores entre lo esencial y lo accidental en el mundo. Cambiar un paradigma es, estrictamente, crear o descubrir un nuevo objeto que pueda identificarse con un cúmulo de cualidades típicas, sin ser nunca idéntico a ellas.

Pero notemos que el atractivo no solo *revierte* el trabajo de la causación al separar a una cosa de sus alrededores, sino que es en sí mismo un nuevo acto de causación que nos pone en relación con un nuevo objeto: puede ser la metáfora de la hondonada de Rimbaud, el concepto de lo virtual de Deleuze, un nuevo estilo artístico o un nuevo amigo fascinante. En realidad, el atractivo no es solo *un tipo* de causación: *es* la causación misma. No es un acontecimiento único que pone a dos objetos en relación: tanto la causación como el atractivo (a diferencia de la teoría normal y la percepción) tienen estructura *binaria*. Distintas personas podrán estar o no de acuerdo acerca de si una broma es graciosa, y algunos la encontrarán más graciosa que otros, pero en definitiva, para mí, aquí y ahora, una broma es graciosa o no lo es. De la misma forma, el fuego quema al algodón o no lo quema. Una metáfora me cautiva por completo o falla por completo. O bien soy leal, corajudo, o vergonzoso en determinado momento, o bien no lo soy.

Así es que encontramos una estructura en el corazón de la vida intencional que también le pertenece a la pura

causación física. De alguna manera, el objeto real se convierte en un objeto puramente intencional, almacenado y causalmente neutralizado cuando se le incrustan variados accidentes, incluso aquellos cuyas cualidades son supuestamente esenciales. Y a veces, por razones que ya no vamos a ver hoy, los restos se limpian y el objeto aparece brillando a la distancia, en su atractivo desnudo. En este sentido, la metafísica puede considerarse una rama de la estética, y la causación una forma de belleza. En cualquier caso, es borroso el límite entre la realidad ideal o intencional y la realidad física puesta entre paréntesis. La fenomenología misma se disipa en la metafísica.

ESPACIO, TIEMPO Y ESENCIA DESDE UN ENFOQUE ORIENTADO A OBJETOS

Escribí este ensayo en los primeros meses de 2008, basándome en una presentación para la Universidad Técnica de Delft que tuvo lugar el 23 de noviembre del año anterior. En ese momento estaba de licenciade mis ocupaciones en El Cairo y tenía unas clases como profesor invitado en la Universidad de Ámsterdam. En este ensayo comencé a acercarme a mi modelo cuádruple, compuesto de tiempo, espacio, esencia y eidos. Las notas del momento, sin embargo, muestran que la charla de Delft hacía referencia solo a una terna formada por el tiempo, el espacio y "?", sin pistas de un cuarto elemento. En cuanto a la referencia a la joven Beatriz, es la hija de unos amigos que viven en Inglaterra y ha mostrado desde muy pequeña una inclinación hacia las preocupaciones filosóficas con el espacio y el tiempo. El ensayo fue escrito originalmente para una antología de artículos sobre el espacio y el tiempo, pero lo retiré de la antología después de quejarme ante el editor por su exigencia de que tuviera notas al pie, una exigencia que me parecía inapropiada para la ocasión.

El espacio y el tiempo forman parte de las preocupaciones íntimas de todos nosotros. La totalidad de nuestra vida se despliega en el espacio y el tiempo, también las fantasías más salvajes que tengamos. Reflexionar sobre las paradojas del espacio y el tiempo posiblemente sea la ruta más

rápida para alcanzar un estado de ánimo filosófico. En las siguientes páginas voy a intentar dar un enfoque renovado sobre estos temas venerables. Mi estrategia es la de considerar al espacio y al tiempo de modo indirecto, mientras estudio un tópico en apariencia distinto: la estructura de los objetos. Si este método indirecto se muestra exitoso, entonces la filosofía orientada a objetos podrá permitirnos escapar de la interminable guerra de trincheras que atraviesa a muchas de las discusiones sobre el espacio y el tiempo en la actualidad.

1. ESPACIO Y TIEMPO

El espacio se extiende desde la ciudad de provincias en la que nací hasta las capitales del mundo, las cadenas montañosas, los océanos, las minas de oro y las rutas comerciales de las naciones. El fondo del océano es la morada de criaturas extrañas que soportan presiones terribles; el núcleo de la Tierra podría alojar bacterias todavía más extrañas. Más allá todavía, existen la luna, los planetas y la nube de Oort con su niebla inmóvil de cometas futuros en miniatura. Los telescopios llegan todavía más lejos, y fuera del alcance de estos instrumentos hay todavía sitios más distantes, algunos de ellos más sombríos que las mesetas del Infierno. El espacio es el hogar de los agujeros negros y los cuásares; es el hogar de Stonehenge, el Serengeti y Las Vegas, y también es donde yacen los restos de los Césares.

El tiempo incluye el momento presente, que demasiado a menudo se siente como algo pesado y desalentador. Pero también incluye esas siniestras edades remotas en las que ninguno de nosotros estaba vivo, cuando nuestros ancestros cocinaban o terciaban en la batalla –en la inmemorial Savannah–, y formaban parejas en las combinaciones necesarias para que todos nosotros, y exactamente nosotros,

pudiéramos aparecer. Miles de generaciones atrás teníamos ancestros tan monstruosos que querríamos matarlos si los reencontráramos. Y el futuro puede depararnos peligros similares: con el paso de los eones, nuestros retoños pueden evolucionar en la especie más repugnante que el Universo haya visto. Si pasamos de la escala de la biología a la de la astronomía, encontramos tiempos pasados y futuros todavía más remotos, en los que la estructura de la materia puede ser diferente de la que conocemos hoy en día. Y aun sin llegar a esos extremos, el espacio y el tiempo de todos los días contienen misterios abundantes, por más que el sentido común a menudo los amortigüe. Normalmente no consideraríamos extraño que en algún lugar de la Tierra haya ahora un fuego encendido y no me queme, que los océanos se revuelvan continuamente y no me ahoguen, o que no podamos oler el azufre y el alquitrán que burbujean en este instante en una lejana caldera industrial en Rumania. No nos sorprende tampoco estar a salvo de los tigres y de las cobras ya extintas. Pero estos hechos deberían resultar maravillosos para un filósofo. Enigmas parecidos guarda el tiempo. Qué perturbador es que yo, un académico de mediana edad que reside en Egipto, me recuerde siendo un chiquito de pelo castaño rodeado de mascotas y parientes ya difuntos, en una ciudad de Iowa a la que raramente voy, en una casa reducida a escombros hace años. Y cuánto más siniestro resulta pensar que algún día este cuerpo de persona madura va a descansar en una tumba o en una cripta, va a arder en un horno o va a ser devorado por peces o animales salvajes mientras un puñado de sobrevivientes lloran por mi destino y examinan con cuidado lo que fui y lo que no fui para ellos. Las maravillas melancólicas del espacio y el tiempo pueden disparar un sistema filosófico entero. Son el estímulo a la reflexión filosófica más claro y más básico que tenemos.

Los niños son capaces de reflexiones así. A menudo logran enfrentar estos misterios más resueltamente que los

adultos, demasiado distraídos en batallas por conseguir poder *dentro* del espacio y el tiempo como para prestarles atención al espacio y al tiempo mismos. Esto me lo recordó recientemente una talentosa niña de cinco años llamada Beatrice, hija de unos amigos míos que viven en Bournemouth, Inglaterra. Una de sus preguntas más recientes ha sido: "¿Qué hay al final del espacio?". Su madre le informó que nadie tiene la respuesta ni tampoco pretende tenerla, aunque se han hecho esfuerzos, y muchos, en esa dirección. Ni la filosofía, ni la física, ni la astronomía ni las Sagradas Escrituras pueden ponerle punto final a la discusión. Y aunque todavía resulte fácil recordar un tiempo en el que la joven Beatrice no había nacido, ya puede hacerse preguntas que llegan a los límites del entendimiento humano. Si la pregunta hubiera sido "¿Qué hay al final del tiempo?" la respuesta de la mamá hubiera sido similar. Los chicos suelen maravillarse por la cuestión de si el tiempo tiene principio y final o no, por la cuestión de si es reversible o no, y otras cosas similares. Y en cualquier caso, sus conclusiones juveniles tienen un parecido significativo con las de las figuras intelectuales más gigantes, que tampoco saben bien no solo qué ocurría antes del tiempo, sino incluso si la pregunta tiene sentido.

Pero a medida que Beatrice vaya creciendo, y a medida que su evidente vocación por las cuestiones metafísicas se haga todavía más alevosa, va a encontrar numerosos peligros. Con respecto al espacio y el tiempo, su principal enemigo no va a ser el dogma, desde el momento en que, en estos asuntos, la falta de certezas es clara para todos. Los riesgos los plantean el escepticismo, la desmoralización y las intimidaciones típicas de los pedantes enciclopédicos. Con tantos filósofos tan grandes que se midieron en relación con estos temas, con sus disputas tan poco resueltas, es posible que Beatrice pierda coraje en su búsqueda. Al no ver más que años de trabajo en la biblioteca, posiblemente sin ningún buen resultado, es posible que se resigne a la idea de que innovar en estos temas es imposible. Entre los

problemas clásicos vinculados con el espacio y el tiempo, hay muchas disputas prominentes que ella puede sentir como callejones sin salida.

1. ¿El espacio y el tiempo nacen de las relaciones entre las cosas, o funcionan más bien como contenedores autónomos para las entidades que alojan? Este era el tema del duelo clásico entre Leibniz y Clarke en 1715-1716 que, por extensión, fue un duelo entre Leibniz y su némesis, Isaac Newton.

2. ¿El espacio y el tiempo están hechos cada uno de partes cuánticas o más bien de un continuo que fluye? Esta cuestión fue el disparador de toda la filosofía de Bergson, desde su primer libro de 1889 hasta sus trabajos más maduros.

3. ¿El espacio y el tiempo son finitos o infinitos? Ya la Primera Antinomia kantiana sancionó, catastróficamente, que la pregunta no tenía respuesta.

4. ¿El espacio y el tiempo son dominios distintos, o forman un espacio-tiempo único, como sostuvieron Minkowski y Einstein?

2. CARTA A BEATRICE

Hablar de Leibniz, Clarke, Newton, Bergson, Kant, Minkowski y Einstein puede ser un poco intimidante. ¿Quién podría animarse a decir más que ellos? Como mucho podríamos cotejar las miradas de estas grandes figuras, ya sea para elegir a uno de ellos como nuestro héroe favorito o para zanjar pragmáticamente un confuso acuerdo entre las mejores partes de cada uno. Pero esto no sería lo mejor pensando en las aspiraciones de Beatrice y sus jóvenes colegas, que buscan un abordaje claro y decidido del tema. El padre de Beatrice afirma con admirable modestia: "Es solo una niña común, creo que todos los chicos tienen estos pensamientos, pero los adultos a veces no les pres-

tamos atención". Pero imaginemos por un momento que Beatrice continúa haciéndose estas preguntas con tanta tenacidad que sus padres finalmente se dan cuenta de que tiene un talento especial para la especulación profunda. Imaginemos que, dado que los conozco y ellos están al tanto de mi firme interés en asuntos metafísicos, los padres me ofrecieran el trabajo de tutor de Beatrice en lo concerniente a los temas del espacio y el tiempo: un trabajo que ningún filósofo rechazaría. Finalmente, imaginemos que luego de aceptar la oferta me fuera declarada una enfermedad terminal, dejándome solo un par de semanas de vida en un decaído hospital de la ciudad. Con Beatrice teniendo apenas cinco años, la posibilidad de darle lecciones se ve bastante restringida. Y no sería muy saludable para la salud de la niña que debiera visitar en el hospital a su mentor moribundo. De manera que solo podría dejarle un postrero escrito dándole coraje a ella y sus amigos para que siempre piensen por sí mismos, sin que importen las presiones que surjan con los años. Con este testamento, actuaría como una especie de Dante invertido, guiando a Beatrice desde la tumba a los puntos más altos de la especulación. Por razones tanto de salud como de pedagogía, este documento final debería cubrir los problemas del espacio y el tiempo tan económicamente como sea posible, en un par de docenas de páginas o incluso menos. Pero la limitación será también una ventaja, desde el momento en que el punto principal del ensayo es permitirles a Beatrice y sus amigos escapar de una montaña de erudición que solo puede desalentar sus apuestas conceptuales futuras.

Aunque resulte extraño si hablamos de niños, la metáfora más útil que tenemos a nuestro alcance es de índole militar. Los intelectuales se han acostumbrado a pensar en los líderes militares como opresores y asesinos unidimensionales. Esta actitud pasa por alto el *realismo* característico de las fuerzas armadas: las fuerzas deben agruparse en lugares específicos, las estrategias adaptarse

a la naturaleza efectiva del enemigo. Nuestro objetivo es arrojar luz sobre los distintos problemas metafísicos relacionados con el tiempo y el espacio con la mayor eficacia posible. Pero ya al comienzo nos enfrentamos con la erudición y con la incerteza, tal vez en cantidades iguales. Si el comentario excesivo oscurece un problema humano básico que fascina incluso a los niños, es porque nos encontramos en una situación similar a la de la guerra de trincheras. Se trata de un momento histórico en el que el poder de fuego va muy por delante de la movilidad, de manera que los ejércitos se sienten más seguros si permanecen inmóviles, enterrados en una posición estable y bien defendida. Lo mismo ocurre con el poder de fuego y la movilidad en el campo intelectual. Donde sea que se acaben las innovaciones conceptuales, la vida del espíritu se reduce a intercambios de ametralladora y latas de gas venenoso. Millones de vidas caen segadas sin que ninguna de las dos partes avance un centímetro; se hacen brindis y alardes leyendo los conteos de muertos, pero las líneas se mantienen inmóviles. Si Immanuel Kant merece crédito por algo, es por reconocer la guerra de trincheras metafísica de su momento, con sus pruebas y contrapruebas cada vez más insensatas. La solución poco feliz de Kant fue la adopción de una actitud agnóstica respecto de la naturaleza de la cosa-en-sí: más o menos el equivalente de escapar de una trinchera usando tapones para los oídos. Pero al menos Kant vio el horror intelectual de la disputa sin fin entre posiciones opuestas. La guerra de trincheras es un despilfarro humano tan grande en la filosofía como en la estrategia militar.

La lección que nos queda es que no podemos ir de frente a luchar con el problema del espacio y el tiempo. Como Ulysses S. Grant en la década de 1860, al atacar al enemigo en una carga directa produciríamos solamente una carnicería; para vencer, lo que necesitamos es maniobrar por detrás de la ciudad, cortándole la comunicación y las líneas

de aprovisionamiento. Volviendo a lo nuestro, necesitamos unificar los cuatro problemas del espacio y el tiempo en un problema único y más fundamental desde el que podamos derivar a los demás. Los cuatro problemas son:

1. ¿El tiempo y el espacio son relacionales o absolutos?
2. ¿Son fluidos o hechos de partes?
3. ¿Son finitos o infinitos?
4. ¿Son lo mismo o dos cosas distintas?

Si pudiera, agregaría ahora una quinta cuestión que me ha preocupado a mí mismo desde la niñez, aunque raramente se la discuta en la filosofía:

5. ¿Por qué siempre hablamos del espacio y el tiempo como de un par de cosas, sin poder añadir nunca un tercer o cuarto elemento? ¿El espacio y el tiempo forman un tópico único, o podríamos hablar de "espacio, tiempo y x" o bien de "espacio, tiempo, x e y"? Esta pregunta puede ser clave.

En lo que queda de este ensayo voy a desarrollar mis imaginarios consejos póstumos a Beatrice y sus amigos. Mi estrategia es mostrar que el espacio y el tiempo emergen de los objetos mismos. Eso no garantiza que yo esté de acuerdo con Leibniz en desmedro de Clarke, porque los objetos mismos, en aquella disputa, eran neutrales. Y ya sea que pensemos en el espacio y el tiempo como relacionales o como absolutos, en ambos casos nos conciernen los planetas, los ejércitos, las algarrobas y los caballos que o bien generan o bien pueblan el espacio y el tiempo.

3. OBJETOS VERSUS ACCIDENTES, RELACIONES Y CUALIDADES

Cuando en filosofía se utiliza el concepto de objeto, porlo general se lo sitúa en una oposición cerrada con el sujeto humano. Y por culpa de este binomio cansador, nos quedamos con una concepción muy pobre de los objetos que ya es hora de abandonar. Esta queja no es muy original , puesto que miles de autores hace tiempo vienen lamentándose de la falsa dicotomía sujeto-objeto, y muchos de ellos incluso pretenden haberla superado. Con la mano en el corazón, nos juran solemnemente que no podemos tener sujetos humanos sin mundo o un mundo sin sujetos humanos, sino tan solo una interdependencia primordial de ambas partes. Imaginan así que han terminado con el error central de la filosofía moderna. Sin embargo, estos miles de sabios erran el punto por completo. Porque, al tiempo que pretenden superar la brecha que se abre entre los humanos y el mundo, la dejan intacta y la sitúan en el centro de la filosofía, aunque ahora convertida en un símbolo de la unidad entre ambas partes. Pero el problema real con el sujeto y el objeto no es la *brecha* entre ambos. Las grietas se solucionan fácilmente haciendo un puente o poniendo un poco de cinta, depende el tamaño. El problema de verdad es que los humanos y el mundo se convierten en los dos ingredientes fundamentales a ser reencontrados en cualquier situación. Como resultado, la relación entre los humanos y las manzanas se considera filosóficamente más significativa que las relaciones entre las manzanas y los árboles, entre las manzanas y el sol, entre las manzanas y el viento. Estas relaciones entre lo inanimado son en general apartadas, derivadas hacia las ciencias naturales, en tanto la filosofía entonces se otorga el permiso de limitar sus meditaciones a una duplicidad estrecha formada por las personas de un lado y las cosas del otro. La vasta mayoría de los filósofos de nuestros días todavía habitan en esta grieta provinciana, confundiéndola con el Universo entero. Difícilmente podría decirse que importa que se conserve la grieta (como en Kant) o que se la dé por superada (como hace la fenomenología). El punto es que no hay otras grietas que estemos tomando en cuenta. Y el duelo desgarrador, o el matrimonio conflictivo, entre el objeto y el sujeto no es lo fundamental. Más fundamental es el triple interjuego entre el objeto y sus accidentes, relaciones y cualidades. Ahora que nuestro

enfoque nuevo sobre la cuestión del espacio y el tiempo descansa sobre el carácter preciso de estas tres tensiones, las voy a caracterizar brevemente.

El término "objeto" será utilizado en el sentido más amplio posible para designar cualquier cosa con una especie de realidad unitaria. El "objeto" puede referirse a un árbol, un átomo, una canción, un ejército, un banco, una franquicia deportiva y un personaje de ficción. Algunos objetos pueden ser reales en el sentido usual, concerniente a su existencia física extensa, otros puede que no. El Pato Donald no es menos objeto que un pilar de granito. Esto significa que el objeto tiene cierta similitud con el concepto tradicional de "sustancia", pero también hay diferencias importantes entre ambos. Muchos filósofos del pasado han definido a la sustancia como la más pequeña, más simple, más eterna, más natural o más real de todas las cosas. La filosofía orientada a objetos abandona estos criterios obsoletos desde el comienzo. A cambio, le quiero legar a mi ambiciosa tropa de discípulos de cinco años algunas reglas breves:

1. El tamaño relativo no importa. Un átomo no es más o menos objeto que un rascacielos.

2. La simpleza no importa. Un electrón no es más o menos objeto que un piano.

3. La perduración no importa. Un espíritu inmemorial no es más o menos objeto que un copo de nieve.

4. La naturaleza no importa. El helio no es más o menos objeto que el plutonio.

5. La realidad física no importa. Una montaña no es más o menos objeto que una montaña alucinada.

Lo que hace que algo sea un objeto no es ninguna de estas características ya descartadas, sino el simple hecho de que algo es o parece ser *una* cosa. Y así volvemos a la tensión central entre el objeto y sus accidentes, relaciones y cualidades. Consideremos la mesa sobre la que estoy tipeando estas palabras. Si bien está bastante limpia, la

mesa tiene algunas vetas de suciedad y refleja la luz solar de una tarde de enero en Ámsterdam. Dentro de unas horas, la mesa habrá sido limpiada nuevamente y la luz se habrá desvanecido, dándole una apariencia por entero distinta. Cuando así sea, ¿voy a decir que la mesa no es la misma mesa? Por supuesto que sigue siendo la misma. Voy a decir apenas que algunos rasgos accidentales de la mesa han cambiado. La mesa, entonces, es más profunda que su fachada transitoria y cambiante.

Ahora consideremos la posición de la mesa con respecto a las otras entidades del mundo. La mesa está a una distancia específica de la puerta, y también a una distancia específica de Rotterdam y Shangai. La mayor parte de su vida, la mesa ha pertenecido a un mundo en el que Benazir Bhutto, sir Edmund Hillary y Bobby Fischer estaban vivos: hasta puede que se hayan sentado ellos en esta mesa, si es que alguna vez vinieron de visita a Ámsterdam. Pero con la muerte reciente de estas celebridades, la mesa ahora se posiciona en otras relaciones con el resto del mundo, por más irrelevante que sea el hecho para sus funciones como mesa. Cuando la muevo un poquito, o cuando Bhutto muere en manos de asesinos, ¿puedo decir que la mesa no es la misma mesa, solo porque su red de compromisos ha cambiado? No tendría sentido. Digo, por eso, que la mesa es la misma, pero que han cambiado sus relaciones con el resto del mundo. La mesa ya no es una mesa a la que pueden sentarse estas celebridades muertas, aunque eso apenas la afecte en su realidad más profunda.

Ahora consideremos las cualidades inherentes a la mesa. No hablo ya de sus vetas de tierra o de la azarosa cantidad de luz que recibe del sol en distintos momentos. Me refiero a las cualidades que la mesa necesita para ser, precisamente, lo que es. Algo así como sus cualidades *esenciales*, sean lo que sean. Hay ciertos rasgos que la mesa no puede perder sin convertirse en otra cosa. Podemos estar en desacuerdo o equivocarnos respecto de cuáles son esas

cualidades esenciales, pero ese es un problema aparte. Lo que es interesante es que esta situación no es igual a las dos anteriores. Si bien parecemos capaces de cambiar los accidentes y relaciones de una cosa sin cambiar la cosa misma, no pasa lo mismo con las cualidades que por definición la caracterizan íntimamente. Eso no significa que la cosa y sus cualidades sean lo mismo. Por lo demás, es concebible que diferentes objetos compartan algunos o la mayor parte de sus cualidades. También parece que los objetos no son meras listas de cualidades diversas, sino que deben tener un principio organizativo que las asocie de una forma específica: incluso un "manojo de cualidades" necesita algo que arme el manojo. Esta tercera oposición es más tramposa y más escurridiza que las otras dos. Pero podemos decir, al menos, que hay serias dudas de que un objeto pueda ser considerado puramente como una fusión de cualidades ensambladas de forma despareja.

Sabemos que, hasta la fecha, no hay pruebas para ninguna de las tres oposiciones. Es cierto que adopté una mirada casi propia del sentido común al afirmar que los objetos son diferentes de sus accidentes, relaciones y cualidades. Eso no quiere decir que el sentido común aporte pruebas: el sentido común también cree en cosas estúpidas y muchas veces debemos pagar muy caro si lo seguimos. Es más: no es difícil encontrar filosofías que nieguen la misma existencia de las tres oposiciones recién planteadas. Por ejemplo, Alfred North Whitehead y Bruno Latour no distinguen entre una entidad y sus accidentes o relaciones, en tanto y en cuanto ambos ven al objeto como algo radicalmente concreto en todos los sentidos y no como un diamante interno incrustado con la cochambre accidental de todas sus relaciones. Asimismo, para Hume y los empiristas un objeto es un surtido de cualidades y nada más. Mi punto de vista es que el sentido común está en lo cierto en estos temas y que estos filósofos tan celebrados están equivocados. Un objeto no es una fusión sin soldaduras, sino una entidad

fatalmente fracturada entre su realidad íntima y sus accidentes, relaciones y cualidades: un conjunto de tensiones que hacen que todo en el Universo sea posible, incluyendo el espacio y el tiempo. Reconocer detalladamente estas grietas es la tarea de la filosofía orientada a objetos, una tarea que va a quedar, en buena medida, en manos de la futura escuela de Beatrice y sus amigos. Porque mi tiempo en la Tierra se está acabando.

4. DOS TIPOS DE OBJETOS

Construir sobre la grandeza ajena es como construir en piedra, por modestos que sean nuestros propios talentos. La fenomenología, según entiendo, es el lecho basal de la filosofía del siglo XX. No es que no tenga defectos, o que sus defensores contemporáneos no lleguen a desentrañar sus aspectos más importantes. Pero Husserl y Heidegger, los dos, están en la selección final de los filósofos que hicieron cortes radicales. Mi opinión es que tanto los amigos como los enemigos de la fenomenología se encuentran a la fecha demasiado ocupados con los rasgos periféricos del pensamiento de Husserl y Heidegger como para ocuparse del tema importante. La fenomenología es, sobre todo, una escuela orientada a objetos cuyos mayores tesoros todavía pasamos por alto regularmente. Husserl construye su filosofía sobre los objetos intencionales mientras que Heidegger construye la suya sobre los objetos reales velados como "herramientas" o, más tarde, "cosas". El hecho de que Heidegger se reserve el término *objeto* para un uso eminentemente peyorativo es irrelevante, desde el momento en que es claro que se enfrenta con nuestro problema bajo un nombre distinto. Si hacemos una cruza entre los objetos de Husserl y los de Heidegger podemos llegar a obtener los elementos de una nueva filosofía de los objetos y, por lo tanto, del espacio y el tiempo.

La fenomenología de Husserl debe entenderse como un esfuerzo por fortalecer a la filosofía frente al avance de las ciencias naturales. Para Husserl, todas las explicaciones físicas del color y el sonido son derivativas, porque infieren mecanismos causales que nunca nos son dados directamente. Lo que se nos da directamente es la experiencia irreflexiva. En la vida cotidiana, huelo el pan con manteca y escucho el trajinar de los trenes. Estas experiencias son previas a la interacción de mi sistema nervioso con químicos o con ondas sonoras, que solo permanecen en un estado teórico. Por eso es que la filosofía debe poner *entre paréntesis* al mundo exterior y suspender el juicio sobre lo que ocurre fuera de la experiencia para concentrarse en la pura descripción de lo dado. Y ya que hemos descrito a la experiencia humana como el fundamento de todas las otras realidades, hemos llegado a una forma de idealismo. Y allí es donde tanto los críticos como los admiradores de Husserl han equivocado el camino. Los primeros ven en Husserl apenas a un idealista del montón, y no al más original de ellos. Muchas veces escuché descripciones de Husserl como "una versión menos interesante" de Descartes o de Kant. Ignoremos por el momento las disputas sobre si Kant o Descartes eran verdaderamente idealistas. La cuestión importante ahora es si la fenomenología es una versión reciclada de los idealismos previos.

Y la respuesta es que no. Se le ha prestado mucha atención al tema de la puesta entre paréntesis del mundo y muy poca atención a lo que resulta de dicho proceso. Todos conocen el cuento del semestre que Husserl pasó en Friburgo y la descripción del buzón. Y si bien este tipo de descripciones son escasas en Husserl, las encontramos por doquier en sus herederos: en Merleau-Ponty, en Lévinas, en Lingis. Estas figuras en realidad llevan a término lo que Husserl había prometido: una descripción concreta de objetos específicos como la comida, los campos cultivados, los lápices negros, las zanahorias y las flores. Y así y todo,

es terriblemente difícil encontrar descripciones de objetos tangibles de esta índole en aquellos idealistas previos supuestamente plagiados por un Husserl poco original, acusado por error de hacer un refrito de las nociones de Descartes y Kant. La razón es que la descripción concreta es posible en la fenomenología porque Husserl es un filósofo de *objetos* intencionales. Es verdad que debe poner entre paréntesis la existencia del lápiz negro en el mundo real exterior. Y sí, también es verdad que tiene que ignorar a la fuerza cualquier diferencia entre el buzón como objeto físico sólido y la fantasía paranoide. Pero incluso si el objeto intencional está puesto entre paréntesis, no está *solo* puesto entre paréntesis. Hay una buena razón por la cual el idealismo de Husserl tiene un sabor realista tan especial. Y es la tenacidad y la testarudez del objeto intencional, que resiste para siempre en las maquinaciones del ego o del conocimiento absoluto. El aspecto más importante de los objetos intencionales es que son algo distinto de los perfiles a través de los que se nos hacen manifiestos; el buzón es más, o tal vez menos, que sus encarnaciones específicas en la percepción. Al decir esto, Husserl se opone a la tradición del empirismo, que ve a los objetos puramente como el manojo de sus cualidades palpables.

Recordemos que para Husserl podemos circunnavegar un objeto desde todas las distancias y contemplarlo en cualquier estado emocional en todo momento que queramos; podemos cambiarle el color o llenarlo de adornos con la fantasía. Y eso no nos haría pensar que nos encontramos frente a un objeto distinto en cada caso. El buzón se sostiene como un objeto único, incluso si sus cualidades aparentes varían con locura. Así es como Husserl le quita sustento a la escuela empirista, se burla del objeto como un supuesto *je ne sais quoi* propuesto ciegamente para explicar por qué ciertas cualidades palpables de color y textura a menudo parecen adosarse entre sí. Husserl se ocupa del tema en las muy poco leídas *Investigaciones Lógicas II* al

subordinar las cualidades a los objetos. No es que experimentamos el rojo, el brillo, la frescura, lo resbaladizo y lo dulce y, por último, amasamos todas esas cualidades genuinas en una unión ficticia, como cree Hume. Más bien, experimentamos esas cualidades como si emanaran de un objeto subyacente. Para Merleau-Ponty, el rojo de una manzana y el rojo de la sangre no son el mismo color, incluso si sus longitudes de onda de luz se comprueban absolutamente idénticas. Lo primordial no son las cualidades, sino los objetos intencionales o ideales. Si hay una "tensión permanente" verdadera en la filosofía de Husserl, no tiene lugar entre un mundo físico puesto entre paréntesis y un mundo fenoménico inmanente, en tanto el primero no tiene ningún rol. La tensión real para Husserl ocurre *al interior* del dominio inmanente, entre los objetos intencionales y las cualidades que emanan de ellos. No existe semejante tensión en los idealismos previos. Perder de vista esta diferencia equivaldría a una sordera tonal que nos haría incapaces de percibir la nueva música de la fenomenología. La contribución vigente de Husserl surge de su exploración de los objetos intencionales. E incluso quienes lo consideran idealista (como yo mismo) no pueden negar que su mundo está poblado de objetos. Aunque no se trate de los objetos físicos capaces de romper y quemar a sus vecinos, siguen siendo objetos de un tipo especial.

Así llegamos a un error paralelo que cometen con facilidad los admiradores de Husserl, quienes en su mayoría se niegan a considerarlo idealista. Para estos fenomenólogos, la intencionalidad de la conciencia es suficiente como para salir de la división entre sujeto y objeto. Después de todo, la conciencia siempre es conciencia *de* algo. Al mirar con atención una lapicera negra, supuestamente, salgo del yo hacia afuera, me sitúo en un mundo enriquecido por el interjuego relacional con las cosas mismas. El problema con esta línea de argumentación es evidente. Una vez que el mundo es puesto entre paréntesis, hemos perdido

cualquier forma de realidad por fuera de la que se nos anuncia. Las lapiceras negras, las coníferas, los buzones, las iglesias ardiendo que describen los fenomenólogos son objetos puramente inmanentes, ya sea que los consideremos un producto de la imaginación o no. Incluso en casos en los que los objetos intencionales se corresponden con algo en la realidad, el buzón que describe mi conciencia no es un buzón sacudido por el viento real, protegiendo paquetes y cartas reales de la nieve real. Solo hay un nombre para la perspectiva que resulta de la puesta entre paréntesis, y ese nombre es idealismo. Otro nombre para la intencionalidad es "objetividad *inmanente*", mientras que no existe nada parecido a un "realismo inmanente", un "realismo interno" o la "cosa-en-sí para nosotros", por más populares que sean estos nociones hoy en día. Una filosofía que no permite que dos objetos no humanos se afecten mutuamente fuera del rango de la mirada humana no puede titularse con honestidad más que idealista.

Podemos resumir la cuestión de este modo: tanto los admiradores como los enemigos de Husserl fallan al no poder otorgar el lugar central que les corresponde a los objetos intencionales. Para los enemigos de Husserl, no es más que un puro idealista, aunque su idealismo en verdad no tiene nada "puro", porque su estructura orientada a objetos es tan extraña para Hegel y Fichte como lo sería para los grandes místicos del Ganges. Para los seguidores de Husserl, en cambio, nuestra relación con los objetos intencionales es, supuestamente, razón suficiente para escapar de la acusación de idealismo, si bien el escape efectivamente nunca ocurre. Podríamos situar las cosas de forma más amable y decir que tanto las facciones pro-Husserl como las anti-Husserl tienen razón de forma parcial. Sus críticos están en lo cierto al decir que es un idealista, y sus seguidores están en lo cierto, del mismo modo, al afirmar que Husserl nos pone en la dirección de los objetos. Pero los críticos olvidan el objetivismo de Husserl tanto como

sus seguidores olvidan su idealismo. Ambos dejan pasar por igual la oportunidad de ver un *idealismo orientado a objetos*, una oportunidad que la filosofía de Husserl efectivamente aprovecha. Lo que hace que los árboles, las estrellas, los molinos, los centauros y los hechiceros sean igualmente objetos intencionales es que todos soportan numerosas modificaciones de los perfiles que los vuelven manifiestos. Con esto ya hemos dicho lo necesario de los objetos intencionales.

Ahora tenemos que enfrentarnos a un tipo diferente de objetos, tal como surge de las obras de Heidegger. En su famoso análisis de la herramienta, Heidegger observa que nuestra manera usual de lidiar con las entidades que habitan el mundo no es tanto la mirada teórica como la confianza ciega. Las herramientas se retraen a un trasfondo silencioso mientras que nuestra atención consciente está ocupada con otra cosa. Mientras tipeo este artículo, mi mente está enfocada en la pantalla de la computadora y en los pensamientos que fluyen en el escenario central de mi mente. Sin embargo, confío plenamente en el teclado al que apenas le presto atención, en los circuitos internos de la computadora, en la gramática inglesa con la que puedo manejarme de forma casi automática, en las neuronas y en los glóbulos rojos que me permiten funcionar como un ser vivo unificado. Llamemos *reales* a estos objetos para oponerlos a los intencionales, puesto que no se trata del mismo tipo de objeto ya descrito por Husserl. En primer lugar, recordemos que Husserl niega toda potencia a sus objetos en el mundo real, mientras que las herramientas de Heidegger justamente se caracterizan por tenerla: si alguna de estas entidades silenciosas como el teclado, la gramática o el tejido neuronal fallara, las consecuencias para este artículo, e incluso para su autor, serían fatales. En segundo lugar, mientras que las herramientas heideggerianas se retraen a la oscuridad, los objetos husserlianos siempre están ante nosotros, desde el comienzo. Es verdad que nunca agotamos en simultáneo todas las cualidades de una manzana husserliana. Pero la manzana como totalidad está allí desde el principio, como una unidad imperiosa a la que se someten las muchas cualidades manzaniles. Miramos de frente a través de cualesquiera cualidades nos resulten accesibles, directamente a la manzana como conjunto. Y así es que la manzana intencional es enteramente diferente de la manzana en su realidad retraída, oculta al punto de que solo podamos tener pistas de su existencia.

La interpretación más común del análisis de la herramienta de Heidegger es una especie de lectura pragmática: toda teoría consciente emerge de una práctica inconsciente previa. En este sentido, la fenomenología de las apariencias de Husserl no estaría sino subordinada a la fenomenología hermenéutica de Heidegger: desde el momento en que todo surge de un trasfondo sombrío, solo podemos interpretar a los objetos, más que acceder a ellos de forma límpida. Y es correcto enunciarlo de este modo, pero estamos perdiendo de vista el verdadero desafío de las herramientas de Heidegger. Empecemos por ponernos de acuerdo en que una teoría explícita de una cierta cosa, o una percepción de dicha cosa, la sobresimplifica necesariamente. Mirar una manzana o pergeñar una teoría de las manzanas significa reducirlas a una caricatura de su profundidad oculta que siempre se encuentra, al menos en parte, velada o defendida de nuestro acceso. Todos los heideggerianos estarían de acuerdo en esto. Pero notemos también que nuestros manejos prácticos con los objetos hacen exactamente lo mismo. Si la teoría del oxígeno reduce este elemento a su presencia a la mano superficial, nuestro uso práctico del oxígeno hace lo mismo, tal vez en un grado todavía mayor. Como cualquier otro objeto, el oxígeno cuenta con propiedades que el cuerpo humano no tiene ni remotamente la posibilidad de utilizar: respirar ya es reducir el oxígeno a una caricatura de sí mismo. Por eso es que tanto la teoría como la praxis distorsionan la realidad de los objetos, subestimándolos en

el mismo momento en que los explotan. Algunos heideggerianos estarán de acuerdo en esto último; la mayoría seguramente no.

Pero llevemos las cosas todavía más lejos, y ya desprendámonos totalmente de los heideggerianos que todavía nos acompañan (¿quién va a extrañarlos?). Debemos llegar necesariamente a la conclusión, extraña tanto como inevitable, de que los objetos actúan entre sí del mismo modo. Después de todo, el fuego también simplifica al oxígeno al consumirlo. No tenemos que remitirnos al panpsiquismo, al alma de los fuegos y los espíritus del oxígeno, para afirmarlo. Tan solo necesitamos advertir que la conciencia humana no es el único instrumento de distorsión que actúa en el mundo. De hecho, ninguna relación entre dos objetos puede escapar de la caricatura. Y ahora podemos recordar aquellos innumerables Mesías prestos a "salvar la grieta entre sujeto y objeto" y ver que no son radicales en absoluto. El problema no es la *grieta*. El problema es que los sujetos humanos y los objetos no humanos se nos ofrecen como los dos ingredientes ubicuos del Universo. Este "correlacionismo", para usar el término brillante de Quentin Meillassoux, no nos dice nada de la relación entre el papel y el fuego, entre los tsunamis y las palmeras, etc., salvo que un espectador humano se encuentre presente en la escena y pueda atestiguar dichas interacciones. En cambio, si aceptamos llevar el análisis de la herramienta de Heidegger más allá del mismo Heidegger, el resultado al que llegaremos será tanto más extraño. La raíz doble del Universo no está compuesta ahora de sujetos y objetos, ni del *Dasein* y el mundo, ni nada parecido, sino de *objetos y relaciones*. La herramienta de Heidegger es un objeto real que se retira de toda relación, del mismo modo en que el objeto de Husserl es un objeto intencional que solo existe en cuanto alguien se relaciona sinceramente con él. Si cierro los ojos y me quedo dormido, la manzana intencional en la que estaba tan interesado desaparece. Pero incluso

mientras yo sueño, la manzana real sigue allí, descargando su fuerza en todos los objetos de su vecindario.

5. EMANACIÓN Y CAUSA OCASIONAL

De todos modos, es raro que la manzana real pueda descargar fuerzas de este modo sobre otros objetos. Todo el punto con los objetos reales es, justamente, que se retraen de cualquier relación, de cualquier contacto de cualquier tipo. Podemos hablar de un develamiento parcial de la manzana, una especie de acercamiento asintótico a la manzana como cosa-en-sí. Pero cualquier visibilidad "parcial" de este tipo ya es algo diferente de la manzana en su propio derecho, de la manzana que trabaja en silencio en una profundidad invisible. Por eso es que la relacionalidad es un problema filosófico de primer orden. Ya no es evidente por qué una cosa puede interactuar con otra desde el momento en que cada cosa en el Universo se encuentra retraída en su propia burbuja privada, sin ningún vínculo con ninguna otra burbuja. El mismo problema surgió, por distintas razones, en la tradición de la filosofía ocasionalista. Para los ocasionalistas del Irak medieval, las sustancias creadas no podían tener el poder de interactuar, bajo pena de blasfemia; de ahí que Dios debiera intervenir en su mediación. El principal flanco débil de esta solución es que arbitrariamente adjudica a una entidad superior, el mismo Dios, un poder relacional que se les retiene a todas las otras entidades. De esta manera se evita dar una explicación que queda oculta tras la cortina de la Fe Verdadera. Y resulta que el problema con los objetos que tenemos entre las manos es el mismo que el que enfrentaban los ocasionalistas. La experiencia me indica que es difícil privar al concepto de "causa ocasional" de sus reverberaciones teologales, por eso he acuñado el término *causación vicaria* para reemplazarlo. El punto que tenemos que subrayar en lo relativo a la causación vicaria

es que no debemos elegir una superentidad de una lista reducida de candidatos y luego adjudicarle el poder mágico de tocar a otras entidades a las que ese mismo poder se les niega. Por el contrario, debemos encontrar una forma de causación vicaria que pueda residir en la estructura de cada entidad que existe. La tarea excede con creces a este artículo, y solo voy a hacer hincapié en que la entidad real se encuentra a una distancia absoluta de su presencia fenoménica tal como aparece ante cualquier otra entidad.

La situación es muy distinta en lo relacionado con los objetos intencionales descritos por Husserl. Los objetos intencionales no se retraen en absoluto, por dos razones muy claras. Por un lado, un objeto intencional no está velado frente a mí en lo más mínimo. Si bien es verdad que no puedo ver todos los lados o ángulos de una casa simultáneamente, eso no quiere decir que la casa intencional como tal se oculte, a diferencia de la casa real, que sí retrocede de todo contacto conmigo o con cualquier otra cosa. Pero no puede decirse otro tanto de la casa fenoménica presente en la conciencia, incluso si nunca está totalmente encarnada con todos sus posibles atributos examinados desde todos los posibles ángulos. La casa intencional ya está presente apenas comienzo a explorarla. Mis exploraciones son exploraciones *de la casa*, al menos hasta que advierta que había estado confundiendo el objeto y que en realidad estoy viendo otra cosa. De manera que los objetos intencionales o fenoménicos se encuentran presentes desde el momento en que me pongo a prestarles atención. Por otro lado, no hay nunca un solo objeto intencional en la conciencia, sino muchos. No percibo un árbol sin percibir también el pasto que lo rodea, las nubes, eventuales lobos, golpes de tambor, perfumes. La *contigüidad* caracteriza a los objetos intencionales. En este sentido, los objetos intencionales no retroceden uno del otro, sino que se ensamblan simultáneamente para quien los percibe.

Pero hay que añadir una salvedad importante, aunque no tengamos tiempo para desarrollarla de manera conveniente. Hemos distinguido entre objetos reales e intencionales. Y tendemos a pensar en los objetos intencionales como puramente mentales, restringidos al dominio de la experiencia humana. De esta manera, el encuentro con un objeto intencional se considera siempre una especie de experiencia psicológica en primera persona. Pero en realidad los objetos intencionales son mucho más rudimentarios que los objetos de la experiencia consciente. Y si bien todos nuestros ejemplos de objetos intencionales hasta ahora han sido tomados de la esfera de la conciencia humana, no es en verdad necesario que así sea. Todavía no sabemos, con exactitud, qué es la conciencia, y no necesitamos saberlo para saber qué es la intencionalidad. Recordemos sus dos aspectos básicos: en primer lugar, su orientación a un objeto; en segundo lugar, esos objetos están rodeados por una nube de accidentes que pueden variar al infinito sin variar al objeto intencional en sí mismo. Ahora notemos que lo mismo tiene lugar en el caso del contacto entre objetos inanimados. Imaginemos una bola de billar que golpea con otra: no necesitamos adoptar una teoría panpsíquica en la que las bolas de marfil tengan conciencia. Y sin embargo, cada bola de billar debe encontrar a su compañera *como un objeto*. De otra manera, no podría impedir su avance, y la dejaría pasar por dentro de sí misma como una pared atravesada por un fantasma. (La alternativa de que la bola encuentre solo cualidades sueltas ya fue descontada.) Y sin embargo, por definición, la bola de billar no puede encontrar a su compañera real, sino solo una imagen intencional de ella. Y a la vez, debe encontrarla en un arreglo específico de accidentes: a una cierta temperatura, por ejemplo, que dentro de ciertos parámetros no tendrá mucha importancia. Podemos dedicar otro día a examinar el caso con más detenimiento, pero digamos por ahora que los objetos intencionales no pertenecen

exclusivamente a la preciosa esfera mental de los seres humanos, sino a cualquier tipo de relación entre dos cosas. En lugar de hablar de objetos intencionales, podríamos hablar de "imágenes" o "simulacros", una terminología menos ampulosa y menos cargada de rasgos psicológicos.

Y el paso que nos toca dar ahora es bien extraño. Ya Husserl puso en evidencia la paradoja de que la intencionalidad sea a la vez singular y plural. Pues, por un lado, la relación entre el percibiente y la silla es *una*: es una relación única que podemos analizar retrospectivamente en un momento ulterior de la conciencia, o que puede incluso ser analizada por otra persona que la observa y la describe. Por eso, la relación misma es un *objeto* en el sentido pleno del término: tiene una realidad unificada que ninguna observación externa puede jamás agotar. Pero al mismo tiempo, la intencionalidad es múltiple, por razones obvias. Si yo me fundiera por completo con todas las sillas y velas que he percibido, solo habría un fenómeno unificado sin términos discretos que lo compusieran. No podría prestarle atención seriamente a algo que yace fuera de mí, puesto que estaría fundido directamente con esa cosa. La extraña consecuencia que debemos sacar es que la vela y yo somos dos entidades separadas que habitan al interior de una entidad mayor que nos contiene: la relación que nos unifica. Una filosofía entera se despliega sobre esta proposición. Pero mi artículo se debe ocupar del espacio del tiempo, así que sigamos de largo. Todo lo que necesitamos saber es que el mundo consiste puramente de dos elementos: los objetos y sus interiores. En esos interiores chisporrotean los objetos intencionales, que también hemos llamado imágenes o simulacros. Pero también vimos que los objetos nunca se tocan, porque retroceden, cada uno de ellos, a la soledad monástica de sus burbujas privadas. En el interior de cada objeto, sin embargo, algo ocurre. Ese es el lugar en el que un objeto, por ejemplo un ser humano, se ocupa sinceramente de las imágenes de otros

objetos, y en el que varias imágenes se superponen, cada una incrustada de innumerables accidentes. Podríamos decir mucho más, pero no necesitamos más para volver al tema del espacio y el tiempo.

Empezamos afirmando que la filosofía orientada a objetos distingue entre un objeto y sus accidentes, cualidades y relaciones. La diferencia entre objeto y accidente tiene lugar en el dominio de los objetos intencionales, según hemos dicho: los accidentes solo existen para quien percibe un objeto intencional, se trate de un ser vivo o inanimado, es igual. No nos vemos confrontados con la esencia pura de ningún río, molino, mono o payaso con el que nos encontremos. Cada uno refleja una luz transitoria y parece reflejar un humor pasajero, que podría ser así o de otro modo, sin cambiar lo que la cosa parece ser en el fondo. Ya hemos hablado de la forma en que los perfiles específicos de una cosa (la casa desde tal y tal ángulo, a tal o cual distancia) parecen *emanar*, en cualquier momento, de la cosa misma. Y el eco neoplatónico de la terminología es deliberado. Pero, contra la doctrina neoplatónica, según la cual la emanación nos devuelve un objeto menos real y menos bueno que aquel del cual emana, la superficie de colores y olores emana de un objeto intencional que, en cierto sentido, es *menos* que sus numerosas encarnaciones, en tanto podríamos sustraer todas las incrustraciones y dejar a la cosa intacta. Aquí tenemos, pues, un primer sitio de emanación, con un tipo de realidad aparentemente emitida por otra. Se trata de una emanación horizontal en el marco del mundo sensible, y su tensión es la materia de la percepción humana, pero no solo de la percepción humana. Existe también un segundo tipo de emanación, que es vertical. Hemos dicho que un objeto real se retrae de todas sus relaciones, que se mantiene más profundo que ellas y que no resulta agotado por ellas. Pero hay un vínculo entre el árbol subterráneo oculto y su imagen para algún otro objeto, como un ser

humano. En los dos casos, existe una tensión entre un objeto y los rasgos que lo anuncian. Podemos decir que la línea del horizonte de una ciudad emana (o "expresa", en la terminología de Manuel DeLanda) los perfiles accidentales específicos mediante los cuales podemos reconocerla en todo momento. En cambio, también podríamos decir que un martillo real emana las imágenes de martillo a través de las cuales lo encontramos. La primera es la emanación de los objetos intencionales a los accidentes; la segunda es la emanación del objeto real al dominio intencional.

Llegamos así al tema central de nuestro breve artículo: la emanación de los accidentes desde un objeto real *es el tiempo;* la emanación del objeto intencional desde un objeto real *es el espacio*. El espacio y el tiempo no son solo contenedores vacíos (Clarke) ni producto de las relaciones entre objetos (Leibniz), sino algo que se acerca más a la posición de Leibniz pero también se aleja sutilmente de ella. Comencemos por el espacio. Sería un error seguir a Leibniz literalmente y decir que son las relaciones entre las cosas las que generan el espacio. Porque lo cierto es que el espacio es el lugar de la *no* relación entre las cosas. Si el espacio se compusiera de relaciones, lo que tendríamos sería una cuadrícula sistemática en la que cada objeto estaría definido por sus relaciones con todo el resto; el Universo sería así una mota de interrelaciones llevadas al punto de la total homogeneidad. En un Universo de estas características no hay espacio, sino un único lugar en el que estaría contenido todo. Cualquier intento por describir el espacio tiene que comenzar admitiendo que el espacio involucra la relación entre objetos que no se relacionan *íntegramente*. En otras palabras, la retracción simultánea de los objetos reales y su contacto parcial a través de los simulacros es el espacio mismo. No es el espacio el que posibilita la existencia de una red de objetos; y no es tampoco que la red de objetos sea la "condición de posibilidad" del espacio. Más bien, el espacio mismo *es*

la exterioridad mutua de los objetos y su contacto parcial, uno con la imagen del otro. El espacio no está constituido por las relaciones, sino por la *tensión* entre los objetos y sus relaciones. Si Leibniz se hubiera negado a identificar la mónada con sus percepciones, habría llegado sin dificultad a la posición que estamos defendiendo hoy.

De la misma manera, la emanación que ciñe a los objetos intencionales junto con sus accidentes no es otra cosa que el tiempo. Tenemos que advertir ahora que hay dos aspectos distintos del tiempo que suelen mezclarse. Por un lado, existe el tiempo imaginado como una serie de momentos que se desbordan uno después del otro, y Bergson está en lo cierto al identificar esta forma de "tiempo" con el espacio, mientras que Minkowski y Einstein también, aparentemente, tienen razón cuando (según tenemos entendido) hacen colapsar esta idea del tiempo en un espacio-tiempo tetradimensional más amplio. Estos temas de la física no nos conciernen ahora directamente. Para nosotros, la forma del tiempo que resulta relevante es la que encontramos en la sensación del tiempo que pasa. Es la sensación de un continuo, no de una serie de poses discretas a la manera de una película de animación con plastilina. Miro un árbol mientras la luz y los olores van y vienen salvajemente a su alrededor, y el árbol sin embargo me parece que sigue siendo el mismo. Este es un buen ejemplo de la experiencia del tiempo. En cuanto la experiencia del tiempo no involucra otra cosa que el arrobo de rasgos accidentales de superficie sobre un objeto, vemos que el tiempo en sí mismo no cambia nada. Y no hay razones para especular con el viaje en el tiempo, o con la flecha del tiempo, ya que el tiempo no tiene ninguna flecha en absoluto. El tiempo, tal como lo entendemos aquí, va y viene en un sentido y en otro, sin cambiar nada. Por definición, el tiempo es puramente accidental. Decir que nos gustaría viajar en el tiempo de nuevo a 1989 quiere decir que queremos volver al sistema de objetos que recordamos vigente aquel año.

Pero muchos de esos objetos ya han sido destruidos, y eso es irreversible. La razón de la irreversibilidad es que el hecho de que dos objetos puedan unirse formando un tercero no implica necesariamente que el tercero pueda dividirse en sus objetos padre y madre. Y esta asimetría no proviene del tiempo, que es perfectamente simétrico, sino de los objetos mismos.

Dicho de otra manera, el espacio es la mutua exterioridad de los objetos parcialmente conectados, mientras que el tiempo es el interior de los objetos mismos. El tiempo es la emanación de los accidentes desde los objetos intencionales, mientras que el espacio es la emanación de los objetos intencionales desde los reales. La diferencia entre objetos y accidentes nos da el tiempo, mientras que la diferencia entre los objetos y las relaciones nos da el espacio. Puesto que hemos dicho que dos objetos pueden relacionarse solo en el interior de un tercero, se sigue que hay, infinitamente, muchos tiempos, cada uno desplegándose en el interior de un espacio similar a una burbuja. Tenemos aquí material suficiente para una filosofía entera.

Pero el lector atento ya se habrá preguntado qué le ocurre a nuestra tercera distinción, la distinción entre un objeto y sus cualidades inherentes, más allá de su contacto relacional con cualquier otra cosa. Estas cualidades inherentes pueden llamarse cualidades *esenciales*. Hoy en día, son millones las personas unidas por el desprecio compartido a la noción de esencia; pero no podemos seguir encallados en este desprecio. En cuanto aceptamos que un objeto excede a las relaciones de las que puede participar, reconocemos su existencia independiente. Y si reconocemos su existencia independiente, reconocemos que su realidad es *específica*, pues de lo contrario todos los objetos serían iguales. De manera que es enteramente banal enojarse con el concepto de esencia. Lo necesario es diferenciar a este concepto de los riesgos que habitualmente se le asocian. No tenemos que decir que las esencias son eternas, inmu-

tables, que son formas naturales creadas por Dios, que el intelecto humano las puede apresar de forma fidedigna, o que algunos humanos en especial, como pueden ser los alemanes, los griegos, los hombres y los filósofos, se aproximan más finamente a la esencia humana que otros como los romanos, los judíos, las mujeres y los obreros. Defender el concepto de esencia no significa formar parte de una conspiración siniestra tramada por el Partido de la Reacción. No significa nada más que insistir en que los objetos no se agotan en sus relaciones con otros objetos. Afirmar lo contrario exige, de hecho, que uno adopte una metafísica relacional radical, a la manera de Whitehead y Latour, lo que ya hemos descartado.

En cualquier caso, la tensión entre el objeto y sus cualidades es, también, una forma de emanación. Aquí también, las cualidades esenciales parecen pertenecerle al objeto pero no son idénticas a él, aunque él las requiera para existir. Y así es que ya hemos respondido nuestra quinta pregunta en lo relativo al espacio y al tiempo. El espacio y el tiempo, en efecto, no están solos como el rey y la reina del cosmos en una suite nupcial. Al abordar el problema del espacio y el tiempo desde el punto de vista de una filosofía orientada a objetos, los hemos redefinido como distintas emanaciones de los objetos mismos, lo que nos deja un lugar libre para una tercera forma de emanación: así como la buena física de las partículas predice la existencia de familias enteras de entidades, o así como la tabla de elementos de Mendeleiev predice la existencia de elementos químicos todavía no descubiertos, así es que la tercera emanación que acompaña al tiempo (objetos versus accidentes) y al espacio (objetos versus relaciones) es la tensión emanativa entre el objeto y sus cualidades. No es sorprendente que no podamos tener acceso a esta tensión directamente –como podemos acceder al espacio y al tiempo–, en tanto la esencia se despliega solo en el inframundo oscuro con el que no podemos tener contac-

to por definición. El nombre tradicional para la tensión entre una cosa y sus cualidades es, justamente, *esencia*. En lugar de hablar de una filosofía del espacio y el tiempo, deberíamos hablar de espacio, tiempo y esencia como un trío de emanaciones interrelacionadas. He mencionado cinco cuestiones tradicionales vinculadas al espacio y al tiempo. El enfoque orientado a objetos ya nos ha permitido tropezar con la respuesta a la quinta pregunta, la que desde la infancia me parece la más pertinente. El espacio y el tiempo, en efecto, no deben ser tratados como una pareja cerrada, sino formando un trío en pie de igualdad con la cuestión de la esencia. Sobre la cuestión de si existe una cuarta emanación, una que actúe retroactivamente entre objetos intencionales y cualidades *reales*, es una cuestión pantanosa que dejaré para otro día.[1] Lo cierto es que una vez que redefinimos al espacio y al tiempo como emanaciones, se nos hace claro que la esencia es una tercera emanación, de la misma manera en que las cualidades están en pie de igualdad con los accidentes y las relaciones. En cada caso, lidiamos con una realidad que en cierto modo se adjunta a los objetos, sin ser idéntica a ellos. Nos toca preguntarnos ahora si la filosofía orientada a objetos puede echar alguna luz sobre las otras cuatro cuestiones del espacio y el tiempo.

6. CONCLUSIÓN

La primera cuestión es la de si el espacio y el tiempo son contenedores absolutos independientes de cualquier contenido o si son productos generados por las relaciones entre las entidades. Y ya hemos encontrado una nueva

1. Pocos meses después adopté el concepto husserliano de *eidos* para cumplir este rol.

solución a este dilema. Describimos el tiempo como la tensión entre un objeto intencional y sus accidentes, y el espacio como la tensión entre un objeto real y las formas distorsionadas mediante las que se manifiesta ante otros objetos. En definitiva, el modelo orientado a objetos puede considerarse neutral en la famosa disputa entre Leibniz y Clarke. El espacio resulta generado por la tensión relacional (y no relacional) entre objetos, lo que parcialmente cae del lado de Leibniz. Pero el tiempo se despliega al interior de los innumerables objetos que existen, han existido o van a existir. En este sentido, Clarke y Newton tienen también nuestro módico aval, con la salvedad de que existen infinitos contenedores espaciales más que un contenedor gigante identificado con el Universo entero. Cada objeto crea su propio espacio interno, por lo tanto su propio tiempo interior, atravesado por duelos entre las imágenes y sus accidentes.

La segunda cuestión es la de si el espacio y el tiempo son continuos o están fraccionados en fragmentos cuantificados. El modelo orientado a objetos propone que el espacio está fragmentado en infinitas locaciones discretas cuya interacción plantea un problema gravísimo. Pero la vida interna de un objeto, en cambio, es continua, llena de un flujo de accidentes variados en los grados más insólitos sin que el objeto intencional cambie en absoluto. En cierto sentido, avalamos así la idea de Bergson de cuantificar el espacio pero evitamos la fracturación del tiempo, y no pretendemos, sin embargo, como Bergson, que el dominio espacial cuántico es una ilusión generada por la abstracción humana. El espacio está fraccionado en sí mismo ya que no es más que el sistema relacional y no relacional de los objetos, parcialmente conectados aún si se retraen hacia vacíos íntimos. Y el tiempo en sí mismo es un continuo, en cuanto todo tiempo está lleno de pilares duraderos (los objetos intencionales) incrustrados con permutaciones incontables de accidentes que se modifican

dentro de ciertos límites con la mayor intensidad, sin cambiar la naturaleza de las imágenes que adornan.

La tercera cuestión es la de si el espacio y el tiempo son finitos o infinitos, una pregunta que según Kant no tiene respuesta. Pero la pregunta misma se fragmenta en una terna de cuestiones: la que concierne al espacio, la que concierne al tiempo, y la que no tiene respuesta. Vamos de la parte más fácil a la más difícil.

1. "El tiempo, ¿es finito o infinito?" Bajo el modelo orientado a objetos, el tiempo se despliega solo en el interior de un objeto. En tanto los objetos existen, el tiempo debe, también, existir. Podemos hacer la pregunta de otra manera, entonces: ¿deben los objetos existir siempre? Si bien la respuesta no es clara, el modelo orientado a objetos, con sus unidades que soportan fluctuaciones de superficie, parece orientarse hacia una especie de principio de inercia. Un objeto no desaparece del Universo si no existe una causa que lo haga desaparecer, e incluso, si un objeto es destruido por una causa tal, es razonable pensar que se separa o pulveriza en otros objetos residuales, y no que cae en una grieta de no-ser. Si logramos mantener esta posición en firme, entonces podemos decir que los objetos existen siempre, y por lo tanto que siempre existe el tiempo, que no es otra cosa que su núcleo interior fundido.

2. "¿Tiene respuesta esta pregunta?" El agnosticismo kantiano en estos temas es una forma de falsa modestia. Porque incluso al reconocer su ignorancia en lo relativo al carácter espacio-temporal del mundo, Kant se muestra bastante resuelto en lo relativo a la esfera fenoménica: todas las apariencias deben ocurrir en el espacio y el tiempo, formas a priori de la pura intuición. Esta noción es todavía más injusta con el espacio que con el tiempo, porque el modelo orientado a objetos propone que al espacio no se lo "intuye" de ningún modo, sino que solo se lo infiere. Si el tiempo es la tensión entre un objeto intencional y sus accidentes, esta emanación se despliega

por completo en la esfera sensible, y por eso puede intuírsela directamente. Esto cuadra bien con la experiencia cotidiana, que no parece sentir el paso del tiempo como una secuencia discreta de poses cinemáticas, de estatua. Pero no ocurre otro tanto con el espacio, si el espacio es verdaderamente la tensión entre un objeto retraído en su aislamiento y su imagen fenoménica. Porque el campo de nuestra percepción bien podría considerarse un holograma bidimensional; los niños todavía se desarrollan con el espacio de esta manera, buscando la luna o un árbol lejano como si estuvieran aquí nomás. Y si bien contamos con diferentes regiones de distancia en nuestra percepción, por otro lado todas las partes del campo perceptivo están en el mismo lugar, todas están presentes para mí del mismo modo. Pero el verdadero concepto de espacialidad reside en la retracción de tales objetos con respecto a mi percepción, y solo podemos inferir esta retracción, mientras que la emanación entre el objeto intencional y sus accidentes no requiere inferencia alguna: la sentimos directamente.

Más en general, el método agnóstico de Kant con respecto a la cosa-en-sí queda totalmente anulado por la lógica del análisis de la herramienta de Heidegger que ya hemos presentado. El aspecto clave no es tanto el ocultamiento de las cosas con respecto al acceso humano, eso puede fácilmente reconciliarse con el modelo kantiano estándar. La clave consiste en advertir que no se puede dar ninguna prioridad a la grieta entre el ser humano y el mundo, y advertir, incluso, que poner un puente sobre esta línea divisoria no es, de ningún modo, una solución. El problema no es la grieta, sino que sus dos lados particulares (el del ser humano y el del mundo) se consideran erróneamente fundamentales para la trama del mundo. La filosofía orientada a objetos proclama que toda relación entre dos objetos produce automáticamente distorsión, ya se trate de la caricatura generada por los modelos matemáticos de la trayectoria de un cometa, ya de la forma igualmente exagerada

en la que el cometa y el planeta Marte se relacionan entre sí. Para Kant, la causa y el efecto se definen solo como categorías humanas sin validez para las cosas mismas. Pero esta perspectiva es por completo arbitraria, y surge de un deseo igualmente arbitrario de pensar que la relación entre el ser humano y el mundo es en verdad especial.

3. "¿El espacio es finito o infinito?" Esta cuestión pertenece de hecho a dos problemas que Kant trató por separado. En primer lugar tenemos la pregunta de la joven Beatrice respecto de si el Universo sigue para siempre en todas las direcciones. La otra cuestión es la de si el espacio se fragmenta en regiones infinitamente pequeñas o si se detiene en una capa atómica final de segmentos indivisibles que no pueden fragmentarse. Es decir, se trata de la cuestión del regreso infinito en relación con la del progreso infinito. Las dos son cuestiones oscuras, pero pueden al menos volver a enunciarse en los términos del modelo orientado a objetos. Nuestro modelo sugiere que el regreso infinito es preferible al regreso finito (una teoría atómica de la realidad) o a la opción del no regreso (una teoría idealista según la cual la única capa existente de la realidad es la que nos resulta accesible). Si todo objeto requiere de una esencia para ser distinto de todos los otros objetos, y si toda esencia es múltiple, todo objeto debe tener partes, y estas a su vez partes, hasta el infinito. Pero la misma idea no parece necesaria en la dirección contraria. Incluso si hay buenas razones para suponer que todos los objetos tienen partes, no se sigue que todo objeto deba ser parte de uno mayor, de la misma manera en que no todos debemos ser padres por tener padres nosotros mismos. Tal vez el cosmos efectivamente termina en un vasto, pero no infinito, conjunto de objetos sin descendencia. Y en ese caso, ¿qué hay fuera del cosmos? La respuesta no es clara.

Volvemos así a la fascinante cuestión número cuatro, de la que, sin embargo, podemos decir muy poco. Para Minkowski y Einstein, el tiempo y el espacio tridimensionales forman parte de un espacio-tiempo tetradimensional unificado. El enfoque orientado a objetos esquiva, en un comienzo, esta cuestión al tratar al tiempo como una experiencia, y al considerar a esta experiencia una emanación que se produce entre el objeto intencional y sus accidentes: una esfera de la realidad respecto de la cual la relatividad no tiene ninguna pretensión. Pero es imposible, sin embargo, esquivar el tema mucho tiempo, porque al asumir que el tiempo es realmente inconmensurable con el espacio en la forma descrita por este artículo, la filosofía todavía puede preguntarse por qué la física ha hecho tanto esfuerzo para considerarlos un continuo tetradimensional.

Algunas de las ideas de este artículo han convivido tranquilamente con su autor durante largos años, mientras que otras le siguen resultando enigmáticas. Pero incluso este tipo de ideas tienen un propósito. Al acercarnos al espacio y al tiempo desde una nueva orientación, eludimos una buena cantidad de trincheras filosóficas, y tal vez hayamos logrado subir la moral de Beatrice y sus amigos en algún tiempo indefinidamente futuro. El agnosticismo mestizo de mucha filosofía reciente, su obsesión con las cuestiones más tediosas del acceso humano al mundo, se puede reemplazar ahora por una intrigante metafísica de los objetos: el espíritu del archivo puede sustituirse ahora por el espíritu del casino.

LA TEORÍA DEL ENSAMBLAJE

Esta conferencia fue presentada el 8 de noviembre de 2008 en Stavanger, Noruega. El congreso en el que la leí se titulaba "Deleuze 2008: Deleuze in the Open". Se trató de uno de los tantos eventos organizados ese año en Stavanger y Liverpool como Capitales Culturales Europeas de 2008. Arne Fredlund me invitó en reemplazo de Manuel DeLanda, que no pudo llegar. Por lo tanto, el tema más apropiado sobre el que discutir fue el mismo DeLanda.

"Teoría del ensamblaje" es el nombre más reciente de los que Manuel DeLanda ha dado a su pensamiento.[1] Se trata de una teoría social no en el sentido limitado de describir conjuntos humanos, sino en el sentido de que, según ella, todas las entidades resultan de un enjambre de subcomponentes más pequeños que no se funden en un todo homogéneo. La teoría del ensamblaje es por lo tanto una ontología en el sentido pleno del término; y es una *buena*

1. Especialmente Manuel DeLanda, *A New Philosophy of Society*, Londres, Continuum, 2006.

ontología. Muchas de las paradojas de la filosofía especulativa no tardan en venir a la mente si uno se pone a reflexionar en los variados aspectos del modelo del universo de DeLanda; ese es el mejor signo de una teoría filosófica fuerte. Hoy voy a discutir cuatro elementos característicos de este modelo: su promoción simultánea del realismo y de los ensamblajes, y su crítica simultánea de la esencia y la causación lineal. Cada uno de estos temas tiene a su vez un tema mellizo. El realismo lleva a DeLanda a esbozar una teoría de *lo virtual*; su teoría del ensamblaje conlleva una doctrina de la *emergencia;* su crítica de la esencia adhiere a la *génesis histórica* por sobre los individuos formados; finalmente, el rechazo de la causación lineal afirma que ciertos factores *catalizan* las interacciones en vez de producirlas de manera mecánica. En lo que sigue voy a describir brevemente la forma en la que DeLanda manipula estos ocho temas centrales: el realismo, lo virtual, el ensamblaje, la emergencia, la esencia, la génesis, la causación y la catálisis. (La crítica de la causación lineal tiene implicancias inmediatas para el problema de un Universo abierto, el tema del presente congreso.)

"Teoría del ensamblaje" es la frase que mejor anuda, en los escritos de DeLanda, la totalidad de estos temas. Y los ensamblajes también producen problemas nuevos, de los que se ocupan DeLanda y otros. Pero el espíritu de mis observaciones en gran medida será positivo, ya que sus libros están entre mis favoritos de la filosofía más reciente. Comencemos con un rápido repaso de las cuatro áreas ya señaladas.

En primer lugar, DeLanda se proclama abiertamente *realista*. Tan convencido está, tanto insiste con el tema, que no tiene sentido buscar un agujero para meter la cabeza, incluso si el realismo sigue siendo impopular hasta entre sus seguidores. El realismo, el mismo que resulta todavía respetable en los círculos de la filosofía analítica, no tiene casi adeptos entre los continentales que no deseen autoflagelarse. Heidegger no cuenta entre ellos, tampoco

Husserl o Merleau-Ponty; Derrida y Foucault hubieran preferido morir antes que suscribir la tesis de la existencia independiente de la realidad, a pesar incluso del supuesto "materialismo" de Foucault. Hasta donde sé, Badiou nunca se declara realista, ni tampoco Žižek, ni tampoco Deleuze y Guattari. Bruno Latour ha dejado planteada la necesidad de volver al realismo (especialmente en *La esperanza de Pandora*) pero solo al precio de redefinirlo totalmente. Si excluimos a la generación más joven de los filósofos continentales, solo DeLanda se define como realista sin hacer un rictus raro y sin ironía. Normalmente, al realismo se le añade un adjetivo inmerecido que aparece en la forma del realismo "ingenuo", una expresión que en apariencia se refiere a un tipo específico de realismo, aunque en verdad comporta un juicio sobre *todo* realismo posible. Ya sea que pueda juzgarse ingenuo a DeLanda o no, su realismo no se parece al típico realismo de sentido común al que estamos acostumbrados. En lugar de un paisaje árido ocupado por bultos físicos sólidos y empardado con un aburridísimo *cogito* humano que tiene el don y la tarea de corresponderse con él, DeLanda ofrece un realismo en el que las realidades nunca se actualizan del todo ni siquiera en el dominio físico, mucho menos en nuestras mentes. DeLanda asocia este modelo con el concepto de lo virtual de Deleuze y usa el término con frecuencia. Pero podría tener incluso más en común con lo "intransitivo" de Roy Bhaskar cuya influencia DeLanda admite abiertamente, por lo demás.

En segundo lugar, DeLanda sostiene que cualquier entidad es un ensamblaje. Ningún objeto es un todo sin fisuras que absorbe totalmente sus componentes; su modelo de realidad es por eso mismo antirreduccionista. No hay ninguna razón para creer que un quark o un electrón son más reales que Noruega, la OTAN o la comunidad deleuziana internacional. No existe, tampoco, una capa última de subpartículas a las que las macroentidades puedan reducirse. En cualquier nivel, las entidades que actúan son ensamblajes de otras

entidades: pueden considerarse como cosas unificadas si se las ve desde afuera, pero también puede considerárselas como una gigantesca milicia formada por componentes autónomos. Por eso DeLanda cree firmemente en la *emergencia*. No es posible para él eliminar una entidad mayor al reducirla a la conducta de sus partes físicas menores.

En tercer lugar, DeLanda se opone a todas las formas de esencia y en ese punto se separa de Bhaskar. DeLanda se opone a la existencia de una región ultramundana de formas puras y también a la versión aristotélica, "taxonómica", de la esencia, según la cual existen solo un cierto número fijo de especies naturales representado por un número de entidades específicas. Habitualmente, Charles Darwin es el testigo traído al estrado por la querella en este punto; y también DeLanda lo invoca, sin que eso cause sorpresa. Pero DeLanda también va un poco más allá, y ofrece dos razones importantes por las que, según él, nada en el mundo tiene esencia alguna. La primera razón es su mirada (bergsoniana en definitiva) de las entidades como procesos histórico-genéticos que no pueden detenerse en un momento específico. No existe una especie natural llamada hidrógeno, sino una vasta población de átomos de hidrógeno, cada uno con su historia de vida específica, que comienza en el corazón de alguna estrella distante. La otra razón es su perspectiva, preeminente en su libro sobre Deleuze de 2002 pero ya algo aguada hacia 2006, de que las realidades, a diferencia de las actualidades, pertenecen a un *continuum* y no están fraccionadas en partes discretas. Por eso también es que resulta imposible encontrar esencias fijas de rasgos distintos, en tanto toda esencia siempre va a teñirse con las posibilidades que le resultan vecinas. Mi tarea de hoy es atacar estos dos argumentos y tratar de arrastrar a DeLanda y sus ensamblajes en una dirección diferente.

En cuarto lugar, mientras que DeLanda admite –sorprendentemente– la existencia de la causación lineal a la vieja usanza, cree que resulta una especie de enana al lado del

proceso que llama catálisis. Los cigarrillos no causan cáncer en todos los fumadores, ni todos los cánceres pulmonares ocurren en fumadores de cigarrillos. Por eso es que los cigarrillos pueden considerarse, puramente, catalizadores del cáncer. Para DeLanda, esto ya es suficiente para dejar bajo amenaza la noción determinística tradicional de la causación, que se encuentra en la misma línea del argumento de Bhaskar contra el determinismo. Más bien, yo creo que aquí lo que se establece es que las causas lineales son difíciles de *conocer*, y no que les resulta difícil existir. Creo que el pensamiento de DeLanda merece una discusión mucho más extraña sobre el tema de las relaciones causales, ya que su perspectiva antiactual conlleva una perspectiva antirrelacional, lo que vuelve a la causación un acertijo notable.

1. REALISMO

Todo filósofo utiliza términos recurrentes que pueden, sin embargo, modificarse o sacrificarse llegado el caso, mientras que otros términos representan una cuestión de vida o muerte. Uno de estos términos, para DeLanda, es *realismo*, una palabra no muy popular en los círculos de nuestros filósofos continentales. Ciertamente, la divisoria de aguas entre el realismo y el idealismo se suele pasar por alto como si fuera un pseudoproblema trillado perteneciente a la prehistoria. Pero DeLanda tiene otra idea. En sus propias palabras: "Algunos filósofos le adjudican a la realidad una autonomía plena de la mente humana [...] De estos filósofos, se dice que su *ontología* es *realista*. Deleuze es un filósofo realista en ese sentido, [lo que] lo distingue de la mayor parte de los filósofos posmodernos, que no son realistas esencialmente".[2] Existen razones

2. Manuel DeLanda, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, Londres, Continuum, 2002.

para rechazar, o al menos ignorar, esta lectura de Deleuze, pero a nosotros el tema no nos concierne directamente. Como sigue el mismo DeLanda: "Los lectores que no sientan que la teoría desarrollada aquí es genuinamente deleuziana están invitados a llamarla 'nueva teoría del ensamblaje', 'teoría del ensamblaje 2.0', o con algún otro nombre".[3]

Lo importante es que DeLanda identifica la filosofía posmoderna con el antirrealismo, y sostiene en simultáneo él mismo una postura francamente realista. Para DeLanda, realismo significa al menos que la realidad tiene una cierta autonomía respecto de la mente humana. De manera que DeLanda efectúa un corte entre la realidad tal como es y tal como es para el ser humano. El acceso humano a la realidad es una especie de traducción, distorsión, transformación, simplificación o anegamiento de la realidad. Y esto es así incluso para aquellas partes de la realidad que necesitan de la *existencia* humana. Un buen ejemplo es la sociedad en sí misma. Dice DeLanda: "Aunque las entidades sociales no son independientes del pensamiento humano, [...] un enfoque realista de la ontología social debe afirmar la autonomía de las entidades sociales con respecto a las *concepciones* que tenemos de ellas".[4] Crear algo no quiere decir ver a través de su profundidad; no conocemos las vísceras de nuestros hijos por el hecho de haberlos engendrado; los echamos al mundo como perros salvajes, fuera de nuestro control, a menudo fuera de nuestro conocimiento.

Sin embargo, hay un problema con la mayor parte de las filosofías realistas. Y el problema no es que el realismo sea "ingenuo" o no. (¿Sería mejor acaso un realismo cínico?) El problema es que el realismo es ciertamente estrecho. Ya sea que neguemos la existencia de la cosa-en-sí fuera de la correlación humano-mundo, ya sea que insistamos en la realidad

3. Manuel DeLanda, *A New Philosophy of Society*, *op. cit.*
4. Ibíd. Énfasis añadido.

que se produce fuera del acceso humano, resulta que esta disputa sin fin todavía da vueltas sobre el desesperante binomio que forman los conceptos de acceso humano y mundo. La relación entre estos dos conceptos, y solo ellos dos, muchas veces se confunde con la llave mágica que va a revelar todos los secretos de la ontología. Una de las virtudes más importantes de DeLanda es que evita este matrimonio claustrofóbico. Para él, el realismo no significa solo autonomía con respecto a la mente humana: significa, en cambio, autonomía con respecto a cualquier actualización, ya sea que la observen o no los seres humanos. En oposición a la trayectoria actual de las entidades actuales a través de puntos específicos del espacio-tiempo, es famosa la referencia de DeLanda a las *singularidades* o a los *atractores*. El comportamiento actual y discernible de las entidades se somete al gobierno de las realidades que nunca pueden actualizarse. Escribe DeLanda: "Como se sabe, las trayectorias (en el espacio de los estados) siempre se acercan a un atractor de manera *asintótica*, es decir, se aproximan *infinitamente cerca pero nunca lo alcanzan*. A diferencia de las trayectorias, que representan los estados actuales de los objetos en el mundo, los atractores *no se actualizan nunca*, dado que ningún punto de la trayectoria alcanza al atractor mismo. Es en este sentido que las singularidades representan solo las tendencias de largo plazo de un sistema, nunca sus estados actuales".[5]

Estas "singularidades" o estos "atractores" parecen disponer del monopolio del poder causal en el mundo, en cuanto DeLanda observa que el comportamiento actual de una trayectoria "se determinará *no por sus estados previos* [...] sino por el tipo de atractor en cuestión".[6] Como se sabe, DeLanda describe el estatus de los atractores reales como "virtuales" y cita al Deleuze de *Diferencia y repetición*:

5. Manuel DeLanda, *Intensive Science...*, *op. cit.*
6. Ibíd. Énfasis añadido.

> Lo virtual no se opone a lo real, sino tan solo a lo actual. *Lo virtual posee una realidad plena, en tanto es virtual.* [...] Lo virtual hasta debe ser definido como una estricta parte del objeto real, como si el objeto tuviera una de sus partes en lo virtual, y se sumergiera allí como en una dimensión objetiva. [...] La realidad de lo virtual consiste en los elementos y relaciones diferenciales, y en los puntos singulares que le corresponden. La estructura es la realidad de lo virtual. Debemos evitar, a la vez, dar una actualidad que no tienen a los elementos y a las relaciones que forman una estructura, y retirarles la realidad que tienen.[7]

DeLanda cita estas palabras suscribiéndolas una por una. Pero surge, sin embargo, una tensión que se proyecta no solo sobre Deleuze o DeLanda, sino sobre muchos de los enfoques emergentes de la ontología que hoy en día resultan más populares.

Se ve muy bien esta tensión en el uso que hace DeLanda del término "multiplicidad", un término clave de su libro de 2002, *Intensive Science and Virtual Philosophy*. Después de detallar copiosamente sus fundamentos, DeLanda define la multiplicidad como "un conjunto encanastado de campos de vectores que se relacionan mutuamente a través de bifurcaciones que rompen la simetría, junto a distribuciones de atractores que definen, cada uno, sus niveles internos".[8] No tenemos necesidad de aclarar toda la terminología dificultosa de este pasaje. Enfoquémonos mejor en la ambivalente definición de la multiplicidad.

Por una parte, la multiplicidad está hecha de niveles encanastados de atractores. Y tal como ocurre con estos atractores "encanastados", la multiplicidad en sí misma nunca se actualiza. Esto quiere decir que la multiplicidad excede

7. Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.
8. Manuel DeLanda, *Intensive Science...*, *op. cit.* El énfasis original fue eliminado.

no solo la percepción que los humanos tenemos de ella; la multiplicidad excede también cualquier forma de actualización. Lo que sea que le ocurra, lo que sea que entre en contacto con ella, de verdad estará incapacitado de rendirle homenaje en su totalidad. Mientras Bruno Latour afirma que una entidad no es más que "aquello que modifica, transforma, perturba o crea",[9] para DeLanda todo esto no sería más que un conjunto de actualizaciones parciales. Sus atractores, singularidades, virtualidades, realidades y multiplicidades siempre son algo más. Si Latour es, definitivamente, el filosofo de las relaciones, si para él una cosa no posee verdaderamente manifestaciones accidentales, sino que está atada a todos sus rasgos específicos aquí y ahora, entonces DeLanda es Latour puesto del revés. Las multiplicidades son *no relacionales*, y siguen siendo lo que son, sean cuales fueren sus relaciones. Esta perspectiva nos hace progresar ya que venimos desde la árida temática de la brecha o ausencia de brecha entre humano y mundo. Los atractores de DeLanda son más profundos que sus actualizaciones, incluso si no hay seres humanos alrededor que sean testigos del caso. La distinción usual entre la realidad y el conocimiento de la realidad queda atrás, y en su lugar aparece una brecha más interesante entre la realidad y toda forma de actualidad. DeLanda merece crédito por este paso.

De todas maneras, y hasta cierto punto la teoría de DeLanda es todavía una teoría de los dos mundos, al menos en su libro de 2002 sobre Deleuze. Para él, lo actual y lo real son dos zonas fijas que operan de acuerdo con dos sistemas de reglas totalmente distintos. Como ya le hemos oído decir, el comportamiento actual de una trayectoria se determinan "*no por sus estados previos* [...] sino por

9. Bruno Latour, *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*, Barcelona, Gedisa, 2001.

el tipo de atractor en cuestión".[10] El estado de cosas actual no tiene, por eso, poder causal alguno. Nos afectan singularidades crípticas y no las cosas actuales, palpables y medibles. Los atractores ocultos hacen todo el trabajo causal; los estados de cosas no tienen impacto en los estados de cosas futuros. Se sigue por lo tanto que el mundo actual está fraccionado en distritos independientes, cada uno como un ornamento frívolo incrustrado sobre una capa más profunda de multiplicidades, campos de vectores y atractores en los que ocurre la verdadera realidad. Pero mientras que las distintas porciones de lo actual están despojadas de toda capacidad de interactuar, extrañamente lo opuesto es cierto en el plano real o virtual. Las multiplicidades de DeLanda, o los "concretos universales" como los llama, no son solo "oscuros y distintos" más que claros y distintos, es decir, no es solo que se sustraen de todas sus actualizaciones divergentes. Tienen también la tendencia a fundirse. Como dice DeLanda, al pasar y sin dar explicaciones: "tenemos que pensar en los universales concretos como si estuvieran entremezclados en un mismo *continuum*. La identidad de las multiplicidades, así, se vuelve borrosa, se crean zonas de indiscernibilidad en la que forman un espacio inmanente continuo muy distinto del reservorio de arquetipos eternos".[11]

Encontramos así que el mundo *actual* de Manuel DeLanda está hecho de nódulos estériles incapaces de afectarse o relacionarse mutuamente, mientras el plano no-actual de la realidad no tiene ninguna dificultad para formar relaciones de todo tipo. Allí, todo se mezcla en un continuo. Es verdad también que DeLanda dice que "las multiplicidades *no* deben ser consideradas capaces de interactuar activamente unas con otras" y se refiere a su

10. Manuel DeLanda, *Intensive Science..., op. cit.*
11. Ibíd. El énfasis original fue eliminado.

"neutralidad o esterilidad". Se refiere así a operadores cuasi-causales que crean "resonancias y ecos" entre las singularidades, que [les aseguran a las multiplicidades] "una independencia muy especial" y que "[no poseen] ningún poder causal por derecho propio".[12] Y sin embargo, el mismo DeLanda insiste con la idea del *continuum* y con que el hecho de que este continuo surja de una heterogeneidad inicial no le impide, sin embargo, ser un *único* continuo. Sus multiplicidades son por eso armatostes considerables que ponen en relación muchos campos vectoriales y atractores. DeLanda, además, cita complacido la definición deleuziana de lo virtual como una estructura de "elementos y relaciones diferenciales". La situación es la siguiente: para DeLanda, las multiplicidades exceden el acceso humano y también cualquier actualización más allá del acceso humano. En un sentido, la realidad es radicalmente no relacional, en cuanto nada se actualiza *totalmente*. Pero también leemos que las multiplicidades mismas están construidas con niveles encanastados de componentes reales distintos, como los atractores y los campos vectoriales. Una cuestión obvia es por qué las relaciones entre los atractores reales que forman una multiplicidad son menos problemáticas que las relaciones entre lo real y lo actual, o entre dos cosas actuales. Si ninguna trayectoria actual hace justicia a sus atractores subyacentes, debe ser el caso también que ninguna multiplicidad real haga justicia a sus propios componentes reales. En ambos casos, nos encontramos con relaciones y las relaciones son incapaces de agotar los términos que relacionan.

Dicho de otra manera, las relaciones para DeLanda son más problemáticas en el sentido "vertical" en tanto lo real no puede agotarse o desplegarse en el nivel de lo actual. A pesar de la discusión sobre las cuasi-causas, el supuesto

12. Bruno Latour, *La esperanza de Pandora, op. cit.*

continuum de multiplicidades no hace pensar tanto en un problema "horizontal" en el dominio virtual, sino en el actual. En otras palabras, el DeLanda de 2002 presenta un mundo en el que todo está completamente fragmentado por arriba, pero sujeto a una mezcla suave como la seda (aunque "heterogénea") por lo bajo. Pero incluso en el libro de 2002, este modelo de Universo con dos sistemas de reglas distintas se lleva muy mal con la idea del propio DeLanda de que el Universo está hecho de niveles emergentes y autónomos. Como él mismo dice:

> Así como entre las células y los organismos que integran existen estructuras medias que sirven de puente entre las dos escalas (tejidos, órganos, sistemas de órganos), así también entre los átomos de oro individuales y un fragmento de oro sólido existen estructuras de escala intermedia que sirven de puente entre lo micro y lo macro: los átomos individuales forman cristales; los cristales individuales forman granos; los granos pequeños forman granos más grandes, y así siguiendo. Tanto los cristales como los granos de diferentes tamaños se individualizan siguiendo procesos causales específicos; y las propiedades de un fragmento sólido emergen de las interacciones causales entre estas estructuras intermedias.[13]

Este es el aspecto del pensamiento de DeLanda que encuentra un mayor tratamiento en su libro de 2006, *A New Philosophy of Society* [Una nueva fiosofía de la sociedad].

El movimiento tácito que va de una edificación de dos pisos (lo virtual y lo actual) a una estructura de muchos niveles compuesta por ensamblajes de distinta escala nos deja ver un giro de Deleuze a Roy Bhaskar, fundador del popular *realismo crítico*, un espíritu familiar al mismo DeLanda y cuya influencia él celebra abiertamente. Pero si

13. Ibíd.

hay algo que a DeLanda *no* le gusta de Bhaskar es su lealtad a la noción de "esencia". Por razones que pronto vamos a discutir, DeLanda rechaza la esencia como tal. Sin embargo, en otros sentidos se mantiene muy cerca de Bhaskar. En particular, la tendencia de DeLanda a reemplazar una estructura binominal compuesta de lo real y lo actual con una cadena sin fin de formas interrelacionadas, cada una sin actualizarse totalmente en sus alrededores, parece por completo bhaskariana.

El libro de Bhaskar *A Realist Theory of Science* [Una teoría realista de la ciencia] se publicó en el ya remoto año 1975, pero muchos de sus pasajes siguen sonando –sorprendentemente– como si hubieran sido escritos ayer. Por ejemplo, la pretensión de Bhaskar de que "las estructuras reales existen independientemente de los patrones de eventos actuales, con los que están a menudo fuera de fase"[14] ya tiene un grato sabor delandiano. DeLanda cierra filas explícitamente con la crítica que Bhaskar hace del "actualismo", basado en la noción de que "solo lo actual (el objeto determinado de lo empírico) es real",[15] y cuyo mayor exponente a la fecha sin dudas es Bruno Latour. Más en general, DeLanda aprobaría el concepto de Bhaskar de "una dimensión intransitiva [de la realidad] en la que el objeto es la estructura o el mecanismo real que actúa independientemente [de los humanos] y de las condiciones que les permiten acceder a él".[16] Bhaskar y DeLanda también se encuentran aunados en su tendencia a no contemplar el acceso humano al mundo como algo especialmente significativo desde el punto de vista ontológico. Para Bhaskar lo real es independiente de los eventos actuales, pero incluso estos eventos actuales son actuales más allá de que sean

14. Roy Bhaskar, *A Realist Theory of Science*, Londres, Verso, 1997.
15. Ibíd.
16. Ibíd.

percibidos por seres humanos: así como una cosa real existe por fuera de sus actualizaciones, "puede haber un mundo de eventos sin experiencia alguna".[17]

Al principio podría parecer que existe un desacuerdo entre ellos respecto de la cuestión de la "ontología plana", ya que Bhaskar condena la planaridad[18] y DeLanda, en cambio, la celebra en público.[19] Pero si vemos el tema más de cerca, notamos que utilizan el término en sentidos distintos y por eso lo valoran de distinto modo. Para Bhaskar, un ontología plana es aquella que comprime la realidad en un único plano de hechos empíricos dados a la percepción humana: una ontología tal, por eso, merece ser despreciada. Para DeLanda, por el contrario, una ontología plana es aquella que permite que convivan innumerables capas de estructuras pequeñas y grandes con igual dignidad ontológica, y por eso es que una ontología tal merece elogio. Después de todo, lo que ambos comparten no es solo la creencia en lo *real* como algo más profundo que lo actual, sino también la creencia en que nuevos "reales" pueden ser creados en un proceso de emergencia. Bhaskar no ve al reduccionismo con ojos más favorables que DeLanda. En sus propias palabras: "El hecho de que las propiedades de los objetos cotidianos, lo que pintorescamente describió [Wilfrid Sellars] como la zona de las dimensiones medias, pueda explicarse según lo muy pequeño o lo muy grande no las hace menos reales que las entidades que dan cuenta de ellas: la reacción del zinc y el ácido sulfúrico tampoco deja de existir porque la expliquemos según la estructura atómica de cada uno de ellos".[20]

Este pasaje anticipa el ataque de DeLanda en contra de los reduccionismos micro y macro, que reducen las

17. Ibíd.
18. Ibíd.
19. Manuel DeLanda, *A New Philosophy of Society*, *op. cit.*
20. Roy Bhaskar, *A Realist Theory of Science*, *op. cit.*

entidades ya sea a sus subcomponentes más pequeños o al ámbito más amplio del contexto social. Contra tales intentos, Bhaskar insiste en que "si los agujeros negros son reales, también lo son los médicos; si las partículas cargadas son reales, también lo son los tornados. La emergencia, en definitiva, es un rasgo irreductible de nuestro mundo, tiene un carácter irreductiblemente ontológico".[21]

El proceso que hace que los niveles inferiores construyan niveles superiores "*debe pensarse en términos de conexiones causales*, no en términos de reglas de correspondencia".[22] Es decir, el "zinc", por ejemplo, no es un tonto apodo humano para lo que no es más que un enjambre diminuto de quarks, electrones o cuerdas infinitesimales. El término zinc remite a una nueva, emergente y digna realidad: la del zinc en sí mismo. Bhaskar llega a afirmar que nunca vamos a llegar a algo así como una capa última de cosas pequeñísimas no compuestas de partes, puesto que "no hay razón para suponer [que] la estratificación del mundo [...] contempla algo así como unas entidades últimas".[23]

En Bhaskar tenemos, como en la mayor parte de los escritos de DeLanda, una visión del mundo como una cadena de compuestos que suben y bajan, cada uno de ellos independientes de las piezas que los crean, independiente también de los contextos en los que se mezclan. Un lápiz es irreductible a los átomos, pero también es irreductible a la sociedad que lo produjo *y* también es irreductible a la totalidad de efectos-lápiz que genera. Para evaluar adecuadamente la emergencia, el funcionalismo es un peligro tan grande como el reduccionismo. La filosofía no puede ignorar "la pintoresca zona de dimensiones medias", porque allí anidan justamente las multiplicidades, o los objetos. Así es que en Bhaskar, tanto como

21. Ibíd.
22. Ibíd.
23. Ibíd.

en el DeLanda de 2006, tenemos un mundo de muchos niveles y no ya solo dos. El universo de Bhaskar es fraccionario hasta la médula. Se trata de un universo roto en pedazos saltarines, cada uno de ellos generado por el trabajo causal real que se efectúa debajo. Dicho de otra manera, DeLanda en 2002 afirma que el mundo es un continuo de multiplicidades, una capa real única compartida por todo lo que es real. Para Bhaskar, en cambio, y para el DeLanda de 2006 (pero ya también en el pasaje sobre el oro citado antes, de 2002), cada entidad emergente crea un nuevo "real" en su propia escala, y cada uno de estos reales pertenece solo a la entidad en cuestión más que ser compartida en el *continuum* con todos los otros seres. La realidad intransitiva es tan fraccionaria o fragmentaria como su actualidad "transitiva". Los atractores están herméticamente ocultos unos de otros, tanto como los barrotes y las piedras actuales. Como dice Bhaskar con alegría, negando la idea deplorable de Antony Flew de que "Dios crea el espectro y el hombre inventa los casilleros":[24]

> No puedo encontrar ningún argumento honesto para sostener este punto. Si lo tomamos literalmente, quiere decir que un conteo de cromosomas es inútil para determinar el sexo biológico de un individuo, que la clase de los vivos solo está dividida convencionalmente de la clase de los muertos, que los elementos químicos revelan una graduación continua en sus propiedades, que los tulipanes se funden con los arbustos de rododendros, que los objetos sólidos se desvanecen en el espacio vacío".[25]

Cuando DeLanda, en 2006, comienza a hablar de ensamblajes y no multiplicidades, puede parecer que no hay

24. Para Flew, las diferencias en la naturaleza son continuas y no discretas (el espectro), de manera que las diferencias entre clases, géneros, especies, etc. (los casilleros), son creaciones enteramente humanas [N. del T.].
25. Roy Bhaskar, *A Realist Theory..., op. cit.*

nada más que un cambio terminológico menor. Pero el continuo de las multiplicidades capaz de entrar en contacto natural desaparece con facilidad, dejando lugar a un mundo bhaskariano de *quanta* reales inactualizados de todas las formas y tamaños. Este cambio acarrea muchas ventajas filosóficas, pero también nuevos problemas.

2. ENSAMBLAJE

Ya hemos dicho que DeLanda rechaza toda distinción absoluta entre los niveles de explicación micro y macro. Una entidad, para él, siempre es macro si se la compara con sus componentes más pequeños, y siempre es micro si se la compara con los ensamblajes mayores en los que participa. En este sentido, todas las entidades son zonas intermedias pintorescas, asentadas en una cadena de ensamblajes que suben y bajan, parcialmente interconectados. Un ensamblaje "no es [...] un todo sin fisuras",[26] pero tampoco "un mero agregado [...] sin propiedades que son más que la suma de sus partes".[27] Y para decirlo una vez más, si la ontología de DeLanda es "plana" no se trata de la planaridad de un único plano inmanente en el que todo está sumergido en un continuo. En algunos aspectos, este emplazamiento de lo diminuto y lo gigante en el mismo piso de dignidad se parece más a la ontología plana de Latour, un pensador con el que DeLanda, por lo demás, tiene poco en común. Es verdad que DeLanda no rechaza la inmanencia en favor de una dimensión de otro mundo; en ese sentido, es el pensador más terrestre que podamos imaginar. Pero, como Bhaskar, es un filósofo de esa "profundidad oculta" tantas veces despreciada en la filosofía reciente. Los ensamblajes

26. Manuel DeLanda, *A New Philosophy of Society, op. cit.*
27. Ibíd.

son transfactuales o, para acuñar un término, trans*actuales*. Nunca se actualizan del todo. De hecho, no pueden actualizarse ni siquiera *en parte*, al menos si seguimos a DeLanda en su apreciación de que también los objetos inmóviles fluctúan vagamente alrededor de atractores más que asentarse con firmeza sobre ellos. Para DeLanda y Bhaskar, la profundidad oculta salpica al Universo en toda su extensión, no se la encuentra solo en un manantial heideggeriano húmedo y oscuro en el fin del mundo.

Pero el punto importante es otro: en lugar de encontrar una capa accesible del mundo en la que todo se actualiza plenamente y carece de poder frente a otras actualidades, por un lado, y una capa no actualizada más profunda y continua por otro, en el modelo de los ensamblajes encontramos una dualidad en cada nivel del mundo. Ya no contamos con un perro "actual" totalmente determinado y troquelado del resto de las entidades bajo la sombra de un preperro preindividual que solo se individualiza a través de sus relaciones con otras cosas. Ya no estamos en un mundo en el que los objetos individuales son siempre actuales y en el que lo real consiste enteramente de entidades preindividuales. Más bien, en este nuevo modelo, las entidades individuales tienen una realidad no actualizada que les pertenece a cada una de ellas íntimamente, y no a un continuo único anterior a todas las cosas autónomas.

Por más atractivo que sea el término "ensamblaje", debemos recordar que es un término un tanto parcial. Se lo utiliza con éxito al polemizar contra las sustancias unificadas y naturales de la vieja escuela; nos oponemos a estas unidades petrificadas antiguas al decir que las entidades no vienen en clases naturales, sino que están compuestas de vibrantes ejércitos de pequeños subcomponentes. Este es un lado de la historia y sin dudas es un lado muy bueno. Pero hay que recordar también que el ensamblaje nunca se actualiza totalmente: una máquina, una sociedad humana no solo exceden la concepción que tenemos de ellos, sino

que exceden cualquiera de sus actualizaciones. Es decir, exceden cualquier efecto relacional que puedan tener en otras porciones del mundo en tanto son independientes de todos los efectos particulares que puedan tener en el mundo en su totalidad. Esta es la ambivalencia que comentábamos antes: aunque un ensamblaje se forme con componentes que se ponen en relación, es en sentido estricto una emergencia que excede a dichos componentes. Y al mismo tiempo que excede la realidad de sus partes, el ensamblaje también es más profundo que cualquier efecto exterior que pueda tener, al punto de que puede seguir siendo real sin tener efectos sobre el mundo exterior en absoluto. No es claro, por ejemplo, cómo es que las coaliciones electorales ocurren solo en el momento en que se las fabrica. Pueden haber habido, por ejemplo, muchas coaliciones victoriosas de John McCain que sencillamente no fueron descubiertas por los analistas electorales inexpertos. Del mismo modo, cierto estilo musical nuevo, cierto genio artístico de tamaño mundial puede hacerse escuchar hoy aquí en Stavanger sin que sea notado por las discográficas, los periodistas, o por los mismos músicos.

Después de todo, el problema está en el corazón del pensamiento de DeLanda: además de ser un ensamblaje, cada entidad es también una *emergencia*. Si no dejamos de relamernos con los ecos pluralistas del concepto de "ensamblaje", de olfatear a los tontitos reaccionarios que creen ingenuamente en la existencia de unidades reales y de probar nuestras credenciales de gente avanzada descomponiendo todo en cúmulos, agregados o enjambres, vamos a perdernos la mitad del pensamiento de Manuel DeLanda. Porque una entidad *emerge*. Es algo más, por eso, que todos los cúmulos y agregados que imaginemos, y no es un mero enjambre de propiedades que se mantienen unidas por el hábito acostumbrado de la conjunción. Las entidades u objetos (los términos que voy a usar al referirme a los ensamblajes emergentes) no son solo criaturas sociales generadas

por asambleas de componentes que forman parte de otras asambleas. Al mismo tiempo y exactamente por la misma razón las entidades están al margen de dichas sociedades. Se sustraen de sus relaciones con el mundo exterior en cuanto no están nunca actualizadas por completo; se sustraen también de sus propias partes al exceder dichas partes y formar una nueva realidad. Las entidades son autónomas. En la terminología de las ciencias de la computación, podemos hablar de entidades "encapsuladas". En el primer caso, encontramos que son irreductibles a sus funciones; en el último, que son irreductibles a sus partes. Pero para llevar las cosas más lejos, deberíamos prestarle atención al concepto de emergencia del propio DeLanda. Un concepto del que él no pretende ser el creador, aunque nos lo devuelve en una forma más interesante que de costumbre. DeLanda no enumera los criterios para conceptualizar la emergencia en una lista, pero los desarrolla en las páginas 34 a 40 de *A New Philosophy of Society*:

– Criterio 1: Un ensamblaje tiende a tener efectos retroactivos en sus partes. DeLanda acredita a Bhaskar la articulación de este punto. En sus propias palabras: "Si bien el todo emerge por las interacciones entre sus partes, una vez que llega a la existencia resulta capaz de afectar a esas partes [...]. En otras palabras [...] tenemos que elucidar [...] los mecanismos macro y micro a través de los que el todo provee a sus partes componentes con *restricciones* y *recursos* que ponen limitaciones a lo que pueden hacer mientras que, a la vez, habilitan acciones nuevas".[28]

– Criterio 2: Un ensamblaje puede caracterizarse por una especie de "causación redundante". Este segundo rasgo de los ensamblajes llega a producir ciertas tensiones en el pensamiento de DeLanda, como veremos en seguida. La idea básica es que el mismo ensamblaje emergente puede haber

28. Ibíd.

surgido de procesos distintos, lo que hace que los detalles de su historia sean irrelevantes. A modo de ejemplo, DeLanda dice que "puede estar justificado que expliquemos una coalición emergente como el resultado de la interacción de comunidades [de gran escala] enfrentadas si una explicación de los detalles micro [de las discusiones individuales] no es necesaria porque muchas microcausas hubieran llevado a un resultado similar".[29]

– Criterio 3: El poder causal. Por supuesto que un ensamblaje emergente puede tener efectos causales en entidades que no son sus propias partes. Como dice DeLanda, "los ensamblajes sociales más grandes que las personas individuales tienen existencia objetiva porque [...] pueden afectar causalmente a otros ensamblajes de su propia escala. El hecho de que para poder ejercer sus capacidades causales, tanto interna como externamente, estos ensamblajes [de gran escala] utilicen a la gente como un vehículo de interacción no significa que su autonomía esté comprometida, como no lo estaría la de una persona con respecto a sus componentes anatómicos por mover a voluntad uno u otro de sus miembros".[30]

– Criterio 4: La capacidad de generar partes *nuevas*. DeLanda observa que "mientras algunas partes preexisten al todo, *otras* deben ser generadas por los procesos de mantenimiento de un todo ya existente: las ciudades se componen de poblaciones, redes interpersonales y organizaciones; no es el caso sin embargo que dichas poblaciones, redes y organizaciones resulten anteriores a la emergencia de la ciudad que tienen de sede. En realidad, la mayor parte de las redes y organizaciones salen a la luz como partes de ciudades ya existentes".[31]

Podemos pensar en otros criterios. Por ejemplo, se

29. Ibíd.
30. Ibíd.
31. Ibíd.

diría que la lista previa está demasiado enfocada en la relación entre el ensamblaje y sus partes, en lugar de considerar el ensamblaje en relación también con el mundo que tiene afuera. Pero un problema más importante aun es que estos cuatro criterios despliegan lo que el ensamblaje *hace*, pero no lo que *es*. Es decir, el foco está puesto en aquello que el ensamblaje "modifica, transforma, perturba o crea", para usar la fórmula de Latour, un criterio pragmático para juzgar la realidad más que propiamente realista, como esperaríamos de DeLanda. Como ya hemos dicho, la autonomía no actualizada de las entidades implica que puedan existir entidades reales que no tienen efectos en absoluto, como ocurriría con atractores en cuya base de atracción no ingrese ninguna entidad.

En otras palabras, tres de los cuatro criterios recién considerados son puramente *síntomas* ambientales de un nuevo ensamblaje más que rasgos propios del ensamblaje en sí mismo. Decir que una entidad no es nada más que los efectos retroactivos en sus propias partes, su producción de partes nuevas, o su impacto causal en otras entidades de la misma escala es reducir la entidad solo a un puñado de efectos. De esta forma, una casa se podría reducir a un "síndrome de casa crónico" sin compromisos con una casa real subyacente. Claro que esto es más Latour que DeLanda, si consideramos la debilidad del segundo por todo lo que permanece no actualizado. En verdad, el único de los cuatro criterios que va a la entidad en sí misma, más que a sus síntomas, es la causación redundante. Decir que un ensamblaje dado puede haber tenido muchas causas distintas equivale a *extraerlo* de su historia genética.

Lo importante de cada ensamblaje es que tiene ciertas propiedades suyas, que hacen que un ensamblaje de serpiente sea más peligroso que la singularidad de una silla; y que una obra que Shakespeare haya dejado sin escribir sea una pérdida más portentosa que los engaños comerciales fallidos. Las cualidades de una cosa exceden a la parte que

las hizo surgir. Pero, igual de importante, ellas también son más profundas que cualquier actualización que tengan. El hecho de que una cosa tenga cualidades no significa que las cualidades deban ser detectadas por el ambiente; solo que el ambiente *puede* detectarlas si es que posee el equipamiento necesario. Pero si una cosa tiene cualidades inherentes que le resultan necesarias para ser lo que es, entonces no podemos negar que estamos hablando de algo muy parecido a la *esencia* de dicha cosa. Y sin embargo, DeLanda evita cuidadosamente el término. ¿Por qué?

3. ESENCIA

DeLanda no dedica demasiado tiempo a discutir la versión platónica de la esencia por no considerarla, aparentemente, una amenaza seria. El tema es diferente con Aristóteles, cuyo modelo ternario de género, especie e individuo le resulta un blanco de ataque dilecto. En el libro de 2002, hay momentos en los que DeLanda parece asignar la totalidad de las entidades individuales a la esfera actual, al tiempo que reserva lo virtual a los atractores y singularidades preindividuales; pero el caso es muy distinto cuatro años después. Como dice él mismo: "a diferencia del esencialismo taxonómico [de Aristóteles] en el que el género, la especie y el individuo forman categorías ontológicas separadas, la ontología de los ensamblajes es plana desde el momento en que no contiene nada más que singularidades individuales o *ecceidades* de distinta escala. [...] De esta forma, las personas no son solo las entidades individuales que participan del proceso social, sino también comunidades individuales, organizaciones individuales, ciudades individuales, naciones individuales".[32] Lo importante para nosotros es que las

32. Ibid.

entidades individuales no son algo que deba ser superado o reducido. Un ensamblaje de cualquier escala es una singularidad real, más profunda que su sobredeterminación en cualquier conjunto de relaciones con otras cosas. No solo los egipcios son actores sociales; el barrio de Zamalek también lo es, así como la American University, El Cairo en sí mismo y Egipto en tanto Egipto. Todos ellos son *ecceidades*.

Para llegar a una ontología plana, entonces, los tres elementos aristotélicos –el individuo, la especie y el género–, deben colapsar en un sinnúmero de singularidades individuales. DeLanda puede convertir a los individuos en singularidades con facilidad al afirmar que nunca se actualizan del todo; así, aparentemente, no necesitan sacrificar su individualidad. Para convertir las especies en individualidades lo único necesario es erradicarlas, reemplazándolas por los incontables individuos que ocupan una pileta genética cerrada, *à* la Darwin. Pero, ¿y el género?

Aquí es donde las cosas se complican. Mientras que las especies son más o menos fáciles de despreciar como constructos ilusorios formados por numerosos individuos, de acuerdo a DeLanda, los géneros deben ser vistos de forma abstracta o puramente topológica:

> La cuestión es, así como podemos reemplazar las especies por las singularidades individuales, ¿podemos hacer lo mismo con los géneros? La respuesta es que los estamentos más altos de las clasificaciones biológicas, incluyendo los reinos, e incluso los *phyla* (incluyendo el *phylum* de los *chordata* al que los seres humanos pertenecemos como animales vertebrados), necesitan un tratamiento distinto. Un *phylum* puede considerarse un plan corporal abstracto común a todos los vertebrados y, como tal, [...] cada realización del plan corporal va a mostrar un conjunto cada vez distinto de relaciones métricas.[33]

33. Ibíd.

Dicho de otra manera, "un plan corporal define un espacio de posibilidades [...] y este espacio tiene una estructura topológica". Para volver a un terreno más familiar, digamos que DeLanda añade que "el estudio formal de estos espacios de posibilidad está más avanzado en la física y en la química, donde se los refiere como 'espacios de fase'. Su estructura procede de las invariantes topológicas llamadas 'atractores', así como de [...] las dimensiones que representan los 'grados de libertad', o las formas relevantes de cambio de los sistemas físicos concretos o químico-dinámicos".[34] Empleando una categoría deleuziana, DeLanda hace referencia a "un *diagrama*, un conjunto de singularidades universales que sería el equivalente de un plan corporal o [...] que podría estructurar el espacio de posibilidades asociado con el ensamblaje".[35] Fuera de la biología, DeLanda encuentra un ejemplo de tales diagramas en el esquema de Max Weber de los *tipos ideales* de legitimidad en las organizaciones sociales.[36] Las formas sagrada, carismática y racional-burocrática de legitimación pueden encontrarse en diferentes entornos culturales e históricos, de la misma manera que los vertebrados se presentan en varias formas, algunas de ellas monstruosas.

Pero este argumento nos devuelve al mundo de dos capas que aparecía en el libro de 2002, *Intensive Science and Virtual Philosophy*. DeLanda nos presenta una oposición absoluta entre las singularidades *individuales* como los perros y las singularidades universales como los vertebrados. Como él dice, "podemos referirnos a [...] las invariantes topológicas como *singularidades universales* porque constan de rasgos topológicos singulares o especiales, compartidos por muchos sistemas diferentes".[37] Más claramente:

34. Ibíd.
35. Ibíd.
36. Ibíd.
37. Ibíd.

"las distribuciones de estas singularidades universales [...] reemplazarían a los géneros de Aristóteles, mientras que las singularidades individuales podrían reemplazar a sus especies".[38] Finalmente: "el vínculo de una a otra no es un proceso de diferenciación lógica, sino de *diferenciación histórica*, es decir, un proceso que involucra la evolución divergente de todas las especies vertebradas diferentes que realizan el plan corporal abstracto. Las categorías taxonómicas que permiten llevan del nivel del *phylum* al nivel de la especie representarían los puntos sucesivos de divergencia que históricamente diferenciaron al plan corporal".[39]

Aquí estamos en el centro de la visión filosófica de DeLanda. Y las objeciones que me gustaría formular en este momento son tres: en primer lugar, no es claro que necesitemos una distinción entre singularidades individuales y universales. Si no contáramos con esa distinción, nos quedaríamos solo con singularidades de distintas escalas, y no con dos enormes tipos distintos. En segundo lugar, el intento de reemplazar la "esencia" de las singularidades individuales con un proceso histórico genético-dinámico debe fallar, de acuerdo con los propios principios de la teoría del ensamblaje. En tercer lugar, el intento de situar a las singularidades universales en un continuo también debe fallar. Necesitamos, en verdad, una filosofía muy cercana a la de DeLanda, pero distinta en dos aspectos claves. Necesitamos una ontología en la que los individuos puedan sustraerse de sus historias y a la vez sustraerse unos de otros.

Consideremos en primer lugar la diferencia presunta entre las singularidades universales e individuales. Lo que ambas tienen en común, según vimos, es un riqueza más allá de cualquier actualización específica, más allá de cualquier relación con otras cosas, que nunca, nunca

38. Ibíd.
39. Ibíd.

lograrán agotarla. Para DeLanda, el perro debe ser siempre algo más que el perro que corre o que come, puesto que ninguna actividad de este tipo podría actualizar exhaustivamente al perro. Para un autor como Latour, en cambio, el perro es siempre un conglomerado altamente específico en todo momento y solo un espectador externo es capaz de establecer un supuesto "mismo" perro al *fabricar* un vínculo sólido entre cada una de sus encarnaciones efímeras. Al mismo tiempo, nos damos cuenta de que "vertebrado" es un categoría más universal que "perro", sencillamente porque se trata de un plan corporal común a los conejos, a los humanos y al ya extinto *ankylosaurus*. Pero el problema es que así violamos la regla de que la diferencia entre lo macro y lo micro no es absoluta, que estos dos términos "no deben asociarse con dos niveles fijos, sino denotar las partes concretas y el todo emergente que resulta en cualquier escala espacial dada".[40] No hay exención alguna si afirmamos que las singularidades universales son de naturaleza no espacial y que por lo tanto no se adecúan al mandato de la intercambiabilidad micro-macro.

El punto es que un perro puede ser menos universal y más específico que la categoría de los "vertebrados", pero la categoría de los vertebrados a su vez es menos universal y más específica que la de los "animales". Más en general, es extraño que la ontología de DeLanda les conceda lugar a los perros individuales y a los vertebrados universales, pero a nada como una especie de perro real que exista con independencia de sus numerosos miembros. Si la categoría de los perros consta de perros individuales innumerables, no hay una razón muy clara para que la categoría de los vertebrados no deba constar de animales vertebrados individuales. En definitiva, es mala idea diferenciar entre zonas de la realidad *específicas* que puedan contar como individuos y

40. Ibíd.

otras zonas que puedan contar como universales. Todo lo que enfrentamos continuamente son entidades individuales que nunca se actualizan del todo, como sugiere la misma teoría del ensamblaje. Detrás del perro que corre está el perro en sí mismo, marcado por un exceso más profundo que la acción específica de correr. Detrás del perro no hay un género vertebrado, sino los componentes del perro, cada uno de ellos más profundo y más rico que su actualización en la forma del perro. Y estos componentes también sobrellevan un exceso de sus propios componentes, en una cadena descendente de *individualidades* no actualizadas que no concluyen en las más diminutas partículas que la física conoce actualmente. Las capas micro y macro nunca están quietas.

En segundo lugar, tenemos que decir que el intento de DeLanda de sustituir las esencias de los individuos por sus historias genético-dinámicas contradice el principio de la causación redundante. En un ejemplo ya famoso, DeLanda observa que podemos aceptar la tabla periódica de los elementos "si rechazamos la cosificación de sus clases naturales. Los átomos de una especie dada deberían ser considerados como entidades individuales producidas por procesos recurrentes [de nucleosíntesis] que tienen lugar en estrellas individuales. Y a pesar de que, a diferencia de los organismos, los átomos muestran mucha menor variación, el hecho de que surjan de un proceso específico les confiere una historia a cada uno de ellos".[41] Por más fascinante que sea hablar de la biografía de un átomo, ninguna biografía preserva toda la información sobre el biografiado, y no solo por problemas de presupuesto del editor. Como afirma el mismo DeLanda, mucha información es completamente redundante. Al hablar de los factores demográficos en una elección, las anécdotas más personales son irrelevantes, en tanto que muchos incidentes anecdóticos

41. Ibid.

distintos podrían haber conducido al mismo resultado. Una máquina sigue siendo la misma incluso si se le cambian algunas partes sueltas por repuestos. Lo mismo es verdad del cuerpo humano en relación con las células y los átomos que lo forman. La causación redundante significa que un ensamblaje es autónomo hasta cierto punto, que se extrae de la historia que lo engendra. Para el átomo, solo siguen siendo relevantes algunos detalles concretos, y ni siquiera son relevantes por ser detalles de su biografía, sino porque dejaron alguna marca concreta sobre él. El hecho de que el hidrógeno se forme en un tipo específico de estrella y no en otro es irrelevante para la constitución del hidrógeno; la mayor parte de la historia es redundante. La realidad olvida casi la totalidad del camino que nos trajo hasta aquí. La memoria no es infinita. Una entidad se extrae por eso de su génesis histórica dinámica y se cristaliza en un presente particular, incluso si se resiste a actualizarse plenamente en su relación con otras cosas.

Al pasar, me gustaría dejarles a ustedes un argumento contra todos los intentos posibles de identificar a autores como Bergson o DeLanda con una corriente absolutamente distinta, como la que contiene a Latour y Whitehead. A veces la frase "filosofía procesual" se utiliza de forma vaga para aunar a todas estas figuras, que comparten su rechazo de la antigua metafísica de la sustancia y tal vez nada más. Notemos también que la sustancia es rechazada por distintas razones en estas dos tradiciones. Para la escuela del devenir dinámico, el problema con la sustancia es su rigidez excesiva, su carácter fijo. Para un DeLanda, la sustancia es siempre algo demasiado específico. Pero para un filósofo relacional, como Latour, el problema con la sustancia es que su rigidez resulta *insuficiente*: la sustancia quiere hacernos creer que se esconde detrás de todas las determinaciones específicas y que perdura a través de los distintos estados de cosas, cuando en verdad son las determinaciones y los estados de cosas los que la definen. Si Bergson rechaza el

instante aislado, el pensamiento extremadamente relacional de Latour y Whitehead *necesita*, por el contrario, que las entidades se articulen por completo en el instante, incluso si cada instante perece de inmediato.

Por último, deberíamos preguntarnos si las singularidades de cualquier tipo pueden existir en una especie de *continuum*. Por razones obvias, para DeLanda la continuidad es más atractiva que las fracciones de espacio ocupadas por esencias fijas y discretas. "A diferencia de las esencias", escribe, "que por definición coexisten una junto a otra, como entidades generales abstractas, sin espacio para la confusión entre unas y otras, los universales concretos deben considerarse una mezcla en un continuo".[42] El problema es que no puede existir un *continuum* real si aceptamos que real significa "no totalmente actualizado". E incluso si concedemos que no puede haber nada real sin un cierto grado de actualización (y yo no estaría de acuerdo, por cierto), la clave de lo real de DeLanda es el *realismo* mismo: el exceso de algo que sobrevive a toda actualización, incluso a la suma de sus actualizaciones posibles.

En otras palabras, el mundo *real*, y no solo el mundo actual, se encuentra fraccionado precisamente de la manera imaginada por Bhaskar. Si decimos que "Dios crea los casilleros y el hombre inventa el espectro", este cliché invertido no es tampoco enteramente verdad, pero se encuentra mucho más cerca de la verdad que el lugar común inicial de Flew. Si Bergson es famoso por un modelo en el que el cosmos es dinámico en sí mismo y son los humanos los que lo cortan en pedazos, DeLanda se presenta como un Bergson al revés, deliberadamente o no. Lo real se encuentra aquí fraccionado, y el dominio de los estados de cosas actualizados es donde se establece el *continuum*. Los

42. Ibíd. El énfasis original fue eliminado.

ensamblajes tienen, cada uno de ellos, una esencia; y se retraen de su historia genético-dinámica tanto como de sus entidades vecinas.

Pero así llegamos a un problema obvio. Si los individuos reales se definen por su carácter no relacional o transrrelacional, ¿cómo puede ser que se relacionen en absoluto? ¿Cómo es posible la causación? El problema ya ha sido tratado por los ocasionalistas islámicos y franceses, que encomendaban a Dios el poder de las descargas causales entre las entidades, y por el empirismo estilo Hume, quien no era precisamente un gran admirador del ocasionalista francés Malebranche pero que, valga la ironía, debió convertir a la mente humana en ese Dios que les permitiera a las cosas relacionarse. En ambos casos, una entidad privilegiada puede transgredir la prohibición que el realismo radical ejerce sobre la relacionalidad. Mientras que el ocasionalismo acepta la existencia de sustancias autónomas y tiene problemas para relacionarlas, Hume comienza con las relaciones y no encuentra la manera de establecer su existencia autónoma más allá de esas relaciones, en y con la mente.

En otras palabras, tanto Hume como los ocasionalistas resuelven el problema de la relación con un llamado hipócrita a una superentidad mágica, ya la consideremos un *deus ex machina* o una *mens ex machina*. Y esta superentidad queda a cargo de la tarea de abrir el juego de las relaciones a pesar de que nada más puede ponerlo en movimiento. En el realismo de DeLanda, ninguna de las dos opciones funcionaría porque la mente, según DeLanda, no es en ningún caso un ingrediente necesario para ninguna interacción, y porque Dios por su parte no aparece en su filosofía en absoluto. Lo que DeLanda necesita, por eso mismo, es una suerte de "ocasionalismo local" gracias al cual las entidades puedan tener de alguna manera el equipamiento necesario para interactuar mutuamente a pesar de su carácter no relacional.

4. CAUSACIÓN

En su libro de 2006, *A New Philosophy of Society*, DeLanda esboza una distinción entre la causación lineal, por un lado, y la catálisis, por el otro. La causación lineal significa exactamente lo que parece que significa: las mismas causas llevan a los mismos efectos siempre. En cambio, los catalizadores solo incentivan ciertas reacciones, en lugar de provocarlas de forma automática: un cigarrillo, por ejemplo, es un catalizador del cáncer pulmonar, dado que no todos los fumadores tendrán cáncer y no todos los que tengan cáncer serán fumadores. Además, DeLanda dice que la causación lineal es usualmente *material*, mientras que la catálisis es normalmente de naturaleza *expresiva*. Este contraste es interesante. El dominio "material", para DeLanda, en general refiere a la infraestructura funcional de una cosa, como las tuberías de gas y las cloacas de una ciudad. La zona "expresiva" del mundo se refiere en cambio a la superficie excesiva y no funcional de una cierta cosa: el horizonte que forman los rascacielos de una ciudad por ejemplo. El horizonte anuncia la ciudad tanto como un rostro anuncia un carácter; ambos podrían alterarse o resultar dañados sin afectar la funcionalidad subyacente de la ciudad o a la persona herida.

Ahora bien, para DeLanda las entidades actúan como catalizadores más que como causas, esto es muy cercano a la visión de Bhaskar –procedente en última instancia de John Stuart Mill–, por que se refiere a los factores causales múltiples que operan en toda situación. Por ejemplo: un fósforo puede ser el agente causal próximo de la explosión en un depósito, pero otros factores son la pólvora, un octubre demasiado seco o la ebriedad del sereno que no detectó la irrupción de un saboteador. Un vasto conjunto de entidades participa en la producción de cualquier evento, y cada una de ellas actúa como un catalizador. Según Bhaskar, esto solo ya es suficiente para dejar de lado el determinismo, dado que ninguna causa individual puede ser responsabilizada por un

evento cualquiera. En el lenguaje de DeLanda, la catálisis es un argumento suficiente para descartar la causación lineal. Sin embargo, desde mi punto de vista, este es un argumento incorrecto. La multiplicidad de causas solo complica nuestro *análisis* de las condiciones causales. De ninguna manera se sigue que la impotencia relativa de cada causa individual sea un argumento "indeterminista". Decir que el cigarrillo no provoca siempre cáncer, de hecho, es meter la cabeza en el agujero del avestruz. Deberíamos preguntar si el cigarrillo, *sumado* a los factores genéticos, *sumado* a la dieta, *sumado* al ambiente, etc., no provoca siempre cáncer. En este sentido, la catálisis de DeLanda no escapa a la naturaleza mecánica de la causación lineal.

En otro sentido, DeLanda no permite la causación lineal en absoluto desde el momento en que la llama "material". Si pensamos que lo material refiere a la realidad intrínseca de un ensamblaje más allá de sus efectos expresivos, de alguna forma lo material debe retirarse de cualquier actualización, y de cualquier relación. Como resultado, parece que toda relación causal debe producirse en el nivel *expresivo*, es decir, en el nivel *inesencial* en el que las propiedades de un ensamblaje se encuentran no ocultas, sino manifiestas y plenamente actualizadas. Tenemos apoyo para este argumento en lo que ya sabemos de las relaciones causales, a saber, que los rasgos accidentales de una cosa pueden destruir sus rasgos esenciales. La grandeza de Lincoln se derrumba debido a una pequeña bolita de plomo que atraviesa la piel del hombre. Un retrato de Picasso puede arruinarse un día por un vaso de jugo de naranja derramado sin querer. Tenemos apoyo para este argumento también en la estética, que ya ha notado que la metáfora funciona mejor al vincular dos cosas a través de sus rasgos *inesenciales*. "Una lapicera es como un lápiz" no tiene efecto metafórico, mientras que "una lapicera es como una víbora" sí lo tiene, incluso si el vínculo entre la forma exterior de la lapicera y la víbora es por completo vago y periférico.

Tenemos apoyo para este argumento también en la ética, si seguimos a Emmanuel Lévinas cuando afirma que la violencia es el intento de adueñarnos de lo que alguien tiene de fuerte a través de lo que tiene de débil. (El asesinato de Lincoln vuelve a ser un buen ejemplo.)

En definitiva, la superficie expresiva del mundo, la zona de los accidentes, es donde las relaciones pueden tener lugar. Deleuze ya ha afirmado que la expresión puede alcanzar poder causal, y DeLanda ya ha aplaudido este punto sin notar, tal vez, que *solo* en el dominio expresivo puede producirse la causación. La expresión no tiene lugar en una superficie; no existe superficie alguna, en este sentido. Pensar que el mundo tiene una superficie equivale a volver a comprometerse con el modelo bidimensional en el que un mundo en las profundidades que no se actualiza gobierna a un mundo actualizado en la superficie. Por el contrario, el modelo de DeLanda ya nos ha provisto con un conjunto innumerable de ensamblajes en una cadena ascendente y descendente. De ahí que el único espacio en que puede producirse la relación entre dos ensamblajes es en el *interior* de un ensamblaje más grande. Y como los ensamblajes están fraccionados en piezas discretas más que sumergidos en un continuo, se sigue que el interior de un ensamblaje se extrae del interior de otros ensamblajes.

Esto es menos bizarro de lo que puede parecer a primera vista. Ya Edmund Husserl había dicho algo parecido en *Investigaciones lógicas*, al afirmar que la intencionalidad es a la vez una y dos. Si alguien percibe un árbol, la relación entre el percibiente y el árbol es, en verdad, un nuevo ensamblaje. Ambos entran en contacto de tal manera que forman una nueva entidad, y el interior de esta entidad es el lugar en el que el percibiente real se confronta con el fantasma actualizado o el disfraz del objeto real oculto que está percibiendo. Lo mismo es verdad en el sentido inverso: si el objeto me confronta, confronta con una imagen fantasmal de mí en el interior de un objeto

similar pero invertido. El resultado de la argumentación es obviamente una especie de panpsiquismo.

Pero más importante para nosotros es ver de qué forma las relaciones implican, siempre, la creación de un nuevo ensamblaje, incluso si se trata de un ensamblaje provisional. Si dos aviones se estrellaran en el firmamento y cayeran ardiendo, pensaríamos en efectos cualitativos mutuos en dos entidades independientes. Un mejor análisis, en los términos de DeLanda, sería afirmar que los dos aviones formaron una nueva entidad que pudo destruirlos a ambos a través de aquel poder de los ensamblajes que ya describíamos como "efecto retroactivo sobre sus partes". Por obra de este efecto, los aviones vuelven a separarse, ya en llamas los dos. En otras palabras, la causación significa primariamente la creación de un objeto nuevo, no la creación de efectos nuevos en objetos preexistentes. Los dos aviones incendiados en caída libre hacia su desaparición total son más los síntomas de la causación que su encarnación verdadera.

¿Y qué podríamos decir ahora del tema de este congreso: "lo abierto"? Me gustaría interpretar el tópico en relación con la apertura del futuro. Los eventos futuros, ¿están predeterminados, o todo está abierto? En cierto sentido, parece que la creación de nuevos ensamblajes siempre es posible, y de ahí que pueda emerger la novedad. Mientras la causación ocurra en el dominio expresivo, ocurre en una zona en la que se despliegan los rasgos *accidentales* de las cosas. De todas maneras, ni Bhaskar ni DeLanda logran resolver el problema de la libertad con su niebla colorida de catalizadores y factores causales múltiples. La complejidad de tales factores puede estar fuera de nuestra comprensión, pero tal vez no por fuera de la comprensión de una deidad o una supercomputadora maligna. Necesitamos un nuevo enfoque para lidiar con la apertura en medio del torbellino de causas lineales.

LOS OBJETOS, LA MATERIA, EL SUEÑO Y LA MUERTE

Presenté este ensayo en Toulouse, Francia, el 18 de noviembre de 2008, en un congreso dedicado a la subjetividad no antropológica. Mi compañero en el realismo especulativo, Quentin Meillassoux, también formaba parte de la lista de oradores. En su momento, el texto se tituló "Objetos intencionales para no humanos". Pero mientras me preparaba para un congreso sobre materialismo en Zagreb, Croacia, al año siguiente, el profesor Nathan Brown me pidió un ensayo corto e inédito para distribuir entre los participantes del congreso y elegí la conferencia de Toulouse. Lo que sigue es la versión corta y con el título cambiada, tal como la presenté en Zagreb, del ensayo.

Si definimos a un "objeto" como aquello que tiene una vida unificada y autónoma por fuera de sus relaciones, accidentes, cualidades y momentos, se hace obvio decir que el objeto es un tema poco popular en la filosofía de hoy en día. Para muchos, el objeto se parece demasiado a la antigua sustancia, y una de las costumbres de nuestra época es maldecir y silbar a la sustancia:

– Quentin Meillassoux hizo un análisis brillante de la actitud correlacionista en la filosofía en su libro *Después*

de la finitud. El correlacionista piensa que no existe humano sin mundo ni mundo sin humano, sino simplemente una correlación o vínculo primigenio entre los dos. Por eso, el objeto no tiene autonomía para el correlacionista. En términos más francos, el objeto no existe.

– Para el empirista, también es verdad que no existe el objeto, ya que solo hay manojos de cualidades discretas. El objeto unificado es apenas una ficción producida por la costumbre de la mente humana. Para los empiristas, pues, tampoco hay objetos.

– ¿Qué decir de los materialistas? Podrían pasar como los pensadores más simpáticos para con los objetos. Pero en verdad no lo son. Por el contrario, los materialistas en general son reduccionistas. Comienzan su trabajo erradicando todos las entidades de tamaño medio y grande y encuentran la realidad tan solo en micropartículas físicas como los quarks y los electrones, si no en entidades más exóticas llamadas cuerdas. E incluso si una o varias de estas partículas resulta poblar la capa final del cosmos, no es suficiente. Como admite Bertrand Russell en *Análisis de la materia*, las entidades de la física son puramente relacionales. Nos proveen de coordenadas espacio-temporales y de propiedades tangibles que pueden medirse, pero todos estos rasgos tienen sentido solo en relación con otras cosas. ¿Y quién hace la relación? Los objetos *autónomos*. Solo que en el materialismo no existen los objetos.

– Bruno Latour nos ofrece la filosofía más democrática que podamos imaginar. Al ignorar la distinción tradicional entre la sustancia y sus agregados, Latour dice que los electrones, los humanos, los tigres, los damascos, los ejércitos, los círculos cuadrados y los reyes de Francia calvos son todos *agentes* en pie de igualdad. Y eso está muy cerca de una filosofía orientada a objetos. Pero más que devolver

a los objetos su independencia plena, lo que hace Latour es definirlos según sus relaciones. Según dice, un agente no es más que aquello que "transforma, modifica, perturba o crea". Un agente es lo que un agente hace. Pero si los objetos son autónomos, deben ser más que agentes. Por eso no hay objetos en la teoría de las redes de agentes de Latour, al menos no en el sentido en que los estamos buscando.

– Por último, se ha puesto de moda en estos días decir que el mundo es un *continuum*, un flujo dinámico primigenio que se rompe en pedazos solo por las necesidades de la praxis humana o por relaciones funcionales de otra especie. No estoy de acuerdo: pienso por el contrario que el mundo está fraccionado, repartido en porciones discretas, incluso si existen porciones tanto más extrañas que las sustancias de antaño. Para verlo con claridad, prestémosle un poco de atención a un filósofo que no tiene nada que ver con el panpsiquismo: Martin Heidegger.

1. TODAS LAS RELACIONES EN PIE DE IGUALDAD

Heidegger es famoso por la pregunta por el sentido del ser. Sus admiradores parecen creer que esta pregunta es más profunda que cualquier respuesta específica que le demos, mientras que sus enemigos sostienen que la pregunta es tan vaga y vacía que no permite ningún progreso. Ambos bandos están equivocados. Heidegger *responde* verdaderamente la pregunta por el sentido del ser con su famoso análisis de la herramienta en *El ser y el tiempo*. La historia es tan famosa que no hay razones para repetirla en detalle. Mientras que Husserl describe fenomenológicamente las cosas en términos de su aparición ante la conciencia, Heidegger nota que las cosas *no* aparecen primariamente ante la conciencia, sino que se retraen de la vista al reino de la eficacia invisible. El piso en esta sala, el oxígeno en

el aire, el corazón, los pulmones que mantienen vivos a cada uno de nosotros no merecen por lo general nuestra atención hasta que comienzan a funcionar mal.

La lectura poco esforzada y convencional es que Heidegger es, por eso, un "pragmático". El trasfondo invisible de la praxis viene primero. La atención consciente y teorética viene después. Pero esta interpretación, ciertamente, es superficial. No se trata de dividir el mundo a partir de su visibilidad o no visibilidad para los seres humanos. Lo que importa es la transformación de la realidad de una cosa. Cuando le presto atención a un martillo, al oxígeno, al piso, a los órganos corporales, etc., mi acceso a estas cosas no es más que una caricatura que sobresimplifica la realidad oculta y en penumbras de estos objetos, dándome una descripción *parcial* del objeto cuyas propiedades no pueden agotarse en una lista. ¡Y lo mismo ocurre con la acción práctica! Al usar el martillo no tengo un acceso más directo a él que al pensar en él o clavarle los ojos. Por el contrario, la praxis es, en cierto sentido, *más* estúpida que la teoría, en el sentido de que distorsiona y sobresimplifica las cosas todavía más. Y Heidegger no es ningún pragmático.

Pero hay un paso más que Heidegger no se animó a dar, aunque hubiera podido, y que nos abre la ruta que va de su filosofía a una especie de posicionamiento panpsíquico. Si la teoría y la praxis distorsionan, caricaturizan o transforman la realidad oculta de las cosas por igual, lo mismo debe poder decirse de cualquier otra relación. Cuando el fuego quema el algodón, ¿accede al color o al olor que los humanos detectamos normalmente en el algodón? Los objetos inanimados no establecen contacto directo entre sí, al igual que nosotros. Las distorsiones de una relación no son una carga con la que las psiquis humanas o animales cargan en soledad, sino que surgen de la relacionalidad en general. Los objetos inanimados son tal vez más cruentos, incluso, a la hora de reducir la riqueza de las cosas a un pequeño conjunto de rasgos.

En otras palabras, *todas las relaciones están en pie de igualdad*. Este es el problema central de la filosofía desde Kant. El tema no es seguir discutiendo interminablemente si hay o no "cosas en sí" más allá del acceso humano. El problema es que ya sea que creamos en la *Ding an sich* o no, en cualquier caso estamos tomando por fundamental esta única brecha, la que se produce entre el humano y el mundo. Uno de los grandes logros de Latour es el de habernos salvado de esta prédica al hacernos comprender que la relación entre la pintura de pared y la casa, o entre la lluvia y la arena del desierto son negociaciones o traducciones no menos fundamentales que las relaciones que un científico establece con el mundo. En cualquier caso, lo que encontramos es un dualismo global entre la realidad de los objetos y las imágenes, más o menos distorsionadas, de otros objetos. La teoría y la praxis humanas quedan asociadas así en la última mitad de este dualismo, lo que nos pone al límite del panpsiquismo. O bien la psique se extiende hasta las regiones más lejanas del ser, o bien la psique tal como la conocemos se edifica sobre el terreno de algo más primitivo.

2. LOS OBJETOS INTENCIONALES

Al establecer una región del ser más profunda que todo el acceso humano, Heidegger criticaba a su maestro Husserl por reducir el mundo a su puro carácter fenoménico. El argumento es bueno, pero deja de lado lo más importante que Husserl tiene para decirnos. Porque el mayor descubrimiento de Husserl es el objeto *intencional*. Incluso en el claustrofóbico mundo fenoménico husserliano se produce un formidable drama entre los objetos y sus cualidades. De hecho, es posible que haya sido *porque* Husserl estaba atrapado en la estrecha esfera fenoménica que se desesperó lo suficiente como para buscar una nueva fisura en esta esfera.

Franz Brentano ya había revivido la discusión medieval

respecto de la intencionalidad, a la que había dado esta forma: todo acto mental tiene un objeto, ya hablemos del pensamiento, el deseo, el juicio, el amor o el odio. Todos estos actos se dirigen a un objeto inmanente a la mente. No hay hasta aquí un intento de dirigir la atención al estatus del objeto *fuera* de la mente. Esa iba a ser, de hecho, la tarea del brillante alumno polaco de Brentano, Kasimir Twardowski, que estableció una distinción entre el *objeto* fuera de la mente y el *contenido* a través del cual aparece de forma inmanente a la conciencia.[1] Es así que Twardowski logró despertar el pensamiento de Husserl, que lo veía como una inspiración a la vez que como un rival a lo largo de la década de 1890, y se refería a él a veces con admiración, a veces con un injusto desprecio.

Hay *uno* de los aspectos de la lectura que Husserl hace de Twardowski que resulta muy conocido: Husserl rechaza los objetos del mundo exterior y se embarca en su famosa puesta entre paréntesis, su encierro en la esfera fenoménica. Pero esta es solo la mitad de la historia, y no es la mitad más interesante. Es verdad que Husserl no abandona jamás el reino fenoménico, pero también es verdad que preserva el objeto al situar juntos al objeto y al contenido *en el dominio del fenómeno*. De esta manera Husserl genera un nuevo dualismo entre el objeto intencional y el contenido intencional. Y este movimiento tiene consecuencias notables para la metafísica.

Si el empirismo se caracteriza por la noción de que los objetos no son más que manojos de cualidades, Husserl es entonces el filósofo antiempirista por antonomasia. Siempre veo un árbol desde un cierta distancia y bajo un cierto ángulo, a cierta hora del día, con cierto estado de ánimo. Pero todos estos detalles no son más que sobredeterminaciones del árbol. El árbol como objeto *intencional* no es un objeto real que crece y se alimenta en el mundo exterior, pero tampoco es susceptible de ser reducido a los detalles exactos a través de los cuales se da en cada momento a la conciencia. Mientras que el árbol real siempre es algo *más* que lo que veo de él, el árbol intencional siempre es algo *menos*. Es decir, siempre lo veo de una forma demasiado específica, incrustado con demasiados colores accidentales, desde un ángulo demasiado espacial, o bajo una melancolía que coincidentemente me invade. Podrían cambiarse todos estos detalles sin cambiar el árbol intencional en sí mismo, que sigue manifestándose como una *unidad* permanente mientras yo lo siga reconociendo así. Y ese es el sentido de un objeto intencional. No es un *je ne sais quoi* vacío que se proyecta sobre los datos sensoriales amorfos; más bien los precede y les da forma. Como sabía Maurice Merleau-Ponty, el negro de una estilográfica negra y el negro de la capucha de un verdugo no son el mismo, incluso si la longitud de onda de ambos colores es exactamente igual. Las cualidades se encuentran *impregnadas* con los objetos a los que se añaden.

Junto a la diferencia heideggeriana que se produce entre la realidad de las cosas y sus apariciones fenoménicas, también encontramos un dualismo *dentro* de los fenómenos, entre el objeto intencional unificado y su contenido específico. No se trata de un rasgo propio de la psicología animal o humana. Al contrario, puede decirse que toda relación intencional (y ya hemos dicho que la intencionalidad es ubicua) está marcada por una fisura entre el objeto intencional y los rasgos accidentales específicos con los que aparece. Hoy no es el día para abundar en este aspecto. Que alcance con decir que los objetos pueden registrar muchos cambios en su entorno sin que tales cambios sean *decisivos*. El algodón puede subir su temperatura unos cincos grados, pero hasta no alcanzar el punto crítico en el que se enciende, es todavía algodón, y no algodón ardiente.

1. Kasimir Twardowski, *On the Content and Object of Presentations*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1977.

3. EN EL INTERIOR

Ahora consideremos otro rasgo famoso de la intencionalidad: su "objetividad inmanente". De acuerdo con Brentano, el objeto de cualquier acto mental es aquel inmanente al pensamiento, y no el que se encuentra en el mundo exterior. Aquí notamos una cierta falta de imaginación. Después de todo, ¿por qué los objetos inmanentes tendrían que ser inmanentes *dentro de la mente*? La respuesta correcta está en una opción diferente.

Husserl insiste en que hay una cierta contradicción en la intencionalidad, que es una y al mismo tiempo dos. Por un lado, mi relación con el árbol es un todo unificado y singular. Puedo reflexionar sobre esta relación, tomándola por objeto, y otra gente también puede hacerlo, si es que toman la decisión de ponerse a analizar mi vida psíquica. De hecho, mi relación con el árbol es un objeto nuevo por propio derecho, incluso si no dura mucho y no consta de materia física. Llamo a esta relación un *objeto* pues se trata de una realidad unificada que no se agota en ninguna conexión exterior a ella misma. En este sentido, la intencionalidad es una. Pero al mismo tiempo es dos, porque nunca me fundo homogéneamente con el árbol en un rayo luminoso y cegador. El árbol siempre sigue siendo el árbol, enfrentándome. Y esta duplicidad del acto intencional, además, es *asimétrica*, puesto que, en ella, mi yo real se encuentra con un árbol *intencional* o puramente *fenoménico*. Por el contrario, cuando el árbol real se encuentra con mi caricatura fenoménica, como debe ocurrir en todos los casos siempre que entre en contacto conmigo, el objeto que se forma es diferente; esto debe resultar en un objeto diferente pero estrechamente relacionado. Y todo ocurre en el *interior* de algún tipo de objeto. La relación intencional dúplice entre mi yo y el árbol se aloja dentro del objeto unificado que formamos el árbol y yo. Es en el núcleo interior candente y abismal de los objetos donde ocurre toda relación intencional. Más que una forma privilegiada de inteligencia crítica, trascendente y emancipada, la mente es un animal de madriguera que cava y cava profundo hacia abajo, hacia arriba o hacia los costados en el interior de las cosas.

Digamos, además, que el argumento ya expuesto según el cual dos cosas no pueden entrar en contacto directo nos recuerda dos momentos en la historia de la filosofía. En primer lugar, fueron los ocasionalistas islámicos y franceses quienes afirmaron que las cosas solo pueden tocarse por intermedio de Dios. En segundo lugar, fue el escepticismo de Hume el que lo llevó a afirmar que dos cosas no podían asociarse de ningún modo si no era a través del hábito que se forma en la mente. Lo que las dos posiciones comparten es una enorme hipocresía. Ambas posturas nos dicen que ninguna entidad puede entrar en contacto con otra; las dos forman una enorme excepción, un *deus ex machina* o una *mens ex machina*, para explicar las relaciones entre las cosas. Una entidad privilegiada, por lo tanto, asume la tarea de formar las conexiones que las otras no pueden hacer. Contra esta noción, propongo una solución más democrática: un ocasionalismo local en el que toda entidad existente tenga el equipamiento necesario para servir de medio de contacto entre otras dos. Pues, como hemos dicho, el lugar en el que dos objetos pueden tocarse es, siempre, en el interior de un tercero. Allí es donde deben desplegarse las fuerzas causales del mundo.

4. POLIPSIQUISMO, NO PANPSIQUISMO

Desde luego, todo esto puede sonar como una extraña alternativa panpsíquica a la tragedia de un ambiente intelectual dominado por las visiones científicas. Pero lo interesante, yo diría, es que así fijamos un *límite* al panpsiquismo. En realidad, la perspectiva panpsíquica pretende que todo lo que existe debe también percibir. Lo que yo digo, en cambio, es que todo lo que *se relaciona* debe también percibir.

Solo al convertirse en una pieza de un objeto más grande, solo al acceder al interior de un objeto mayor es que una entidad adquiere algo así como una psiquis. Esto significa que las entidades tienen psiquis de forma accidental, y no en sí mismas. Pues, en nuestro modelo, una entidad puede existir perfectamente sin relacionarse. De esta manera, no solo es concebible, sino también necesario que haya entidades que, en un momento dado, se encuentren en la cima de su cadena de partes y componentes, sin nada externo con lo que relacionarse (sin ser parte, por ende, de un objeto aun más grande). Existen buenas razones para creer en la posibilidad de la regresión infinita hacia abajo, sin ninguna frontera final de micropartículas que interrumpan la cadena de objetos hechos de objetos. Pero no puede decirse lo mismo en el sentido contrario. La idea del "Universo como un todo" de hecho es una abstracción estéril: las diferentes partes del cosmos tienen autonomía; por ende, necesitan de cierto *trabajo* para quedar relacionadas; por ende, no están, ya, relacionadas. Podemos imaginarnos un océano sin fondo, pero con una turbulenta superficie en la que algunas gotas tienen vecinos hacia abajo, pero no hacia arriba. Este modelo del mundo surge de nuestra discusión precedente. El término que podemos usar para un objeto que existe sin relacionarse, es decir sin percibir, es el de objeto *durmiente* [*dormant*], bello término que nuestro idioma ha pedido en préstamo al francés. Los objetos durmientes son reales pero no tienen psiquis alguna.

Cada noche, al dormirnos, cada uno de nosotros rompe las conexiones que ha establecido a lo largo del día con el mundo exterior para volver a nosotros mismos y a la vida esencial en la que ninguna relación nos toca. La muerte es todo lo contrario del sueño: se trata de una rebelión de las partes que nos componen, una corrupción de piezas que se caen, de componentes vitales que fallan y que ya no pueden reconectarse en nuestro interior o reemplazarse por otros.

MCLUHAN AL MÁXIMO

Este ensayo fue presentado como conferencia el 28 de octubre de 2011 en Bruselas, en un congreso que celebraba los cien años del nacimiento de Marshall McLuhan. Desde comienzos de la década de 1990 fui un admirador genuino de McLuhan, que no era para mí solo un teórico de moda sino una de las grandes figuras de las humanidades en el siglo xx. Como lector voraz de Leyes de los medios, *publicadas por su hijo y coautor, Eric McLuhan, tuve el agrado de conocer a Eric en persona en la primera charla que di como invitado en la Universidad de Toronto en enero de 1998. El congreso de 2011 en Bruselas fue organizado por un brillante estudiante de doctorado llamado Yoni van den Eede, de cuyo trabajo sobre McLuhan he sacado mucho provecho. El público era amplio y receptivo. Y al final tuve ocasión de disfrutar de una caja de chocolates belgas deliciosos que me fue otorgada luego de la conferencia, siguiendo una tradición local.*

Podemos decir que Marshall McLuhan ya nos ha acompañado, de un modo u otro, a lo largo de un siglo entero. De los cien años que componen ese siglo, McLuhan ha sido un referente durante los primeros cincuenta. Su popularidad parece ir y venir en olas, llegando a picos altos en los momentos en los que se produce un cambio técnico de magnitud, y luego perdiendo relieve lentamente hasta la siguiente ola de

popularidad. En mi propio campo, la filosofía, el impacto de McLuhan sin embargo puede ser considerado mínimo. No tenemos que buscar la explicación necesariamente en el hecho de que McLuhan provenga de un campo en principio distinto; después de todo, la lingüística de Saussure, el psicoanálisis de Lacan y la poesía de un Hölderlin o un Mallarmé son ejemplos de marcas extranjeras que tuvieron un impacto enorme en la filosofía del siglo xx. En cambio, la influencia de McLuhan es difícil de encontrar en el debate filosófico actual: no porque McLuhan sea un escritor difícil (no lo es), sino simplemente por lo mínima que es. Por eso le he puesto a este ensayo el título de "McLuhan al máximo": para reemplazar al "McLuhan al mínimo" al que estamos acostumbrados. Si todo sale bien y tengo éxito en la tarea, entraremos en un contexto en el que Marshall McLuhan será considerado una venerable autoridad exterior, capaz de propiciar un nuevo estilo de filosofía.

El plan tiene tres partes. En primer lugar, vamos a tratar de establecer un vínculo entre las ideas más brillantes de McLuhan y un tema filosófico impertérrito, importante y sin embargo subvalorado a lo largo de los siglos: el estatus del fondo que se oculta y acecha detrás de todo el contenido accesible. En segundo lugar, considerando que el mismo McLuhan ponía especial atención en las transiciones que llevan de un medio a otro, vamos a ocuparnos brevemente de su dinámica. Se trata de una dinámica tetrádica compuesta por cuatro famosos conceptos: aumento, obsolescencia, recuperación e inversión. En tercer lugar, y por último, después de considerar las paradojas irresueltas de esta estructura tetrádica, podemos reflexionar sobre los posibles pasos que nos llevarán a un McLuhan al máximo para la filosofía de las siguientes décadas.

1. MCLUHAN Y LA FILOSOFÍA

Comencemos con tres citas. La primera es la más famosa:

"El medio es el mensaje". La segunda, de 1969, es tal vez la más notoria: "El contenido o mensaje de un medio particular tiene tanta importancia como el texto impreso en el casco de una bomba atómica". La tercera es posiblemente la más filosófica: "La dialéctica funciona convirtiendo todo lo que toca en una figura".[1]

Estas tres afirmaciones pueden unificarse con facilidad en una sola, lo que nos da una aproximación a la idea que es la marca registrada de McLuhan: la mayor parte del pensamiento humano gira en torno del contenido discursivo explícito aunque lo que importa, en realidad, son las condiciones de fondo bajo las cuales dicho contenido aparece. La linealidad y continuidad del espacio visual moderno y de la escritura alfabética cancelan los intervalos resonantes y múltiples del espacio acústico, propio de un período anterior de la historia de la comunicación humana. Pero no por mucho tiempo: ocurre una inversión con las tecnologías electrónicas en la que se recupera el espacio acústico tribalizado, ahora bajo la forma de la aldea global. Para los lectores de McLuhan, todo esto es muy familiar: lo que importa es la televisión en sí misma, o la prensa gráfica en sí misma; no la buena o mala calidad, la verdad o la falsedad de lo que sea que aparezca explícitamente como contenido a través de dichos medios. En cuanto al contenido, este se opone usualmente a la forma –algunos críticos tildan a McLuhan de formalista. Por otro lado, y en tanto la mayor parte de las afirmaciones y acciones de los hombres ocurren efectivamente en el nivel del contenido, el hincapié que McLuhan hizo en el fondo mediático llevó a algunos críticos a llamarlo también "determinista tecnológico". Ambos cargos son improcedentes, y la razón es que el contenido juega en efecto un rol positivo en la teoría de McLuhan, como espero que quede en claro si me acompañan

1. Marshall McLuhan y Eric McLuhan, *Leyes de los medios. La nueva ciencia*, México, Alianza/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.

hasta el final del artículo. Así y todo, concedamos que no puede pasarse por alto lo obvio: McLuhan, en verdad, es un crítico muy duro del contenido proposicional y cultural explícito, al que considera una distracción del verdadero negocio del mundo: las ocultas condiciones de fondo del *medio* en el que aparecen todas las figuras visibles.

Según McLuhan, y especialmente para el McLuhan de los comienzos y el final de su carrera, se le presta mucha atención a los tres componentes del *trivium* medieval: gramática, retórica y dialéctica (también llamada "lógica"). Ya he citado la afirmación de Marshall y Eric McLuhan de que "la dialéctica funciona convirtiendo todo lo que toca en una figura". Por el contrario, el tema de la gramática es "la etimología y la exégesis en múltiples niveles: la búsqueda exhaustiva de estructura y raíces".[2] La retórica, por último es "la ciencia de transformar a la audiencia mediante el discurso".[3] Así y todo, el tratamiento del *trivium* por parte de McLuhan es más bipolar que tripolar, en cuanto la gramática y la retórica aparecen unidas como dos hermanas valientes en lucha mortal contra la dialéctica. "La retórica y la gramática antiguas [...] conciernen principalmente a actividades del hemisferio derecho del cerebro. [...] Una representación dialéctica de cualquiera de ellas no sería más que una metáfora o una traducción infiel del original".[4] En cuanto a las rivalidades tradicionales del *trivium*, se nos dice que "la gramática y la retórica, juntas dominan el *trivium*, a pesar de los reproches antagónicos de los dialécticos".[5] También se nos dice que "la gramática y la retórica por un lado y la dialéctica por el otro han dado equilibro a los dos hemisferios".[6] del cerebro.

2. Ibíd.
3. Ibíd.
4. Ibíd.
5. Ibíd.
6. Ibíd.

En fin, se trata claramente de un modelo diádico y no triádico: la dialéctica maneja argumentos que operan a través de figuras proposicionales visibles, mientras la gramática y la retórica se ocupan de las estructuras o raíces ocultas de cualquier situación discursiva. Los dos McLuhan, padre e hijo, identifican este conflicto con el conflicto entre los antiguos y los modernos, en el que los modernos aparecen convenientemente presentados como los defensores de las proposiciones explícitas verdaderas y la forma lógica visible.

Ahora bien, podríamos suponer que estamos aquí ante la misma disputa tradicional entre los poetas y los filósofos, en la que los poetas dominan la resonancia polisémica del significado y los filósofos, por el contrario, están a cargo de las figuras visibles en la forma de argumentos lógicos explícitos. Y esa es, de hecho, la concepción de la filosofía dominante hoy en día, que explica el sitio despreciable de que gozan actualmente, en la filosofía, la metáfora y la retórica. Como espero mostrar en las líneas que siguen, esta no es una buena concepción de la filosofía tal como efectivamente se desarrolló en la historia, aunque sí sirva para describir la forma en que se escribe filosofía en la actualidad: con una estrecha vocación por destruir el sinsentido e insistir en la definición clara de cualquier término insignificante que uno escuche murmullar por ahí. Dicho de otra forma, tenemos que evitar lo que puede llamarse la "falacia taxonómica". Del hecho de que exista una distinción entre la resonancia de fondo de la gramática y la retórica, y las figuras tangibles y explícitas de la dialéctica no se sigue que exista una clara división del trabajo entre los distintos *tipos* de agentes humanos que utilicen una más que otra. No es cierto al menos en el caso de los poetas y los filósofos. Los poetas también hacen afirmaciones explícitas y dan lecciones asertivas, al tiempo que los filósofos también sostienen su discurso sobre las condiciones subterráneas de cada murmullo y cada figura visible.

La filosofía occidental comienza, como es sabido, con los pensadores presocráticos. Debido a sus afirmaciones aforísticas, resultado al menos en parte de la condición fragmentaria en que nos llegan sus textos, a los presocráticos podría considerárselos entusiastas de lo poético y lo oscuro ("lo acústico", en los términos de McLuhan). En cambio, a la filosofía griega clásica de Sócrates, Platón y Aristóteles se la tiene por la expresión cabal del reino de la afirmación dialéctica ("lo visual" de McLuhan). Pero yo diría que más bien ocurre lo contrario. No debemos dejarnos llevar por lo que los McLuhan llaman "los enunciados discontinuos y aforísticos de los poetas y de los filósofos presocráticos".[7] Si nos concentramos en las teorías de los presocráticos en sí mismas, encontraremos filosofías enteramente consagradas a una raíz del mundo sintética y aprehensible que puede expresarse con facilidad a través de cualidades palpables. En otras palabras, los presocráticos no son de ningún modo filósofos de lo oscuro; son simplemente reduccionistas que eliminan los objetos de todo tipo que encuentran en favor de un tipo particular de objeto subyacente. Siguiendo a Aristóteles, podemos dividir a los presocráticos en dos grupos básicos. El primero reduce el cosmos a un elemento físico favorito. Para Tales de Mileto, el ancestro de cada uno de nosotros, el primer principio de todo, era el agua, que dominaba el globo y estaba presente en cada ser vivo. Para Anaxímenes, el primer principio era el aire, que se comprimía y aparecía en formas fuertemente condensadas como el polvo, la sangre y las piedras, mientras que el aire rarificado subía en forma de fuego. Para Empédocles el primer principio eran cuatro por igual, tierra, agua, aire y fuego, unidos y separados por el odio y el amor. Para Leucipo y Demócrito se trataba de los átomos que se mueven en el vacío. Este es nuestro primer grupo

7. Ibíd.

de presocráticos, defensores de algún elemento (o grupo de elementos) físico primordial. El otro grupo es igual de reduccionista en espíritu, pero se diferencia en que reduce todas las entidades a una realidad única sin límites, indefinida, fofa, llamada *apeiron*, de la que surgen hasta las partículas físicas más diminutas. Los miembros de este segundo campo discuten sobre todo si es que el *apeiron*, el sustrato sin cualidades, existió alguna vez en el pasado, existe ahora mismo o se encamina a dominar la existencia en el futuro. Pitágoras, según se sabe, sostenía que el *apeiron* existió en el pasado pero se fragmentó en partes al inhalar el vacío del exterior. Anaxágoras sostenía que el *aperion* comenzó a girar descontroladamente debido al pensamiento de una mente poderosa, rompiéndose en fragmentos innumerables. Parménides, en cambio, decía que el *apeiron* (o Ser, como lo llamaba) existe ahora y que nuestros sentidos solo nos engañan cuando nos muestran cosas cuantiosas, distintas unas de otras. Por su parte Anaximandro, que en este sentido anticipaba a su admirador Karl Marx, decía que el *apeiron* va a heredar el futuro una vez que la justicia haya aniquilado todos los opuestos y reducido todo a la unicidad.

Estos pensadores presocráticos pueden resultarnos extraños hoy en día. Pueden parecernos extremadamente poéticos y arcaicos y, en verdad, hasta aforísticos y "acústicos" en los fragmentos que nos quedan de ellos. Sin embargo, sus teorías vuelven a ser perfectamente claras una vez que las interpretamos, y cada una de ellas nos da una respuesta por completo palpable a la pregunta "¿de qué está hecho el mundo?". No es difícil enunciar ninguna de estas teorías en la forma de una proposición filosófica explícita, como he hecho en el párrafo anterior. No puede decirse, por lo tanto, que los presocráticos son gramáticos y retóricos puramente "acústicos" en términos mcluhanianos. Debe decirse antes bien lo contrario. El retrato romántico de los presocráticos, que nos legaron autoridades como Nietzsche

y Heidegger, no lleva en cambio la firma de Aristóteles, que cronológicamente les estaba mucho más próximo, y que los llamó simplemente *physikoi* o físicos. Y tenía razón en llamarlos así puesto que, dentro de los límites de su tiempo, los argumentos de los presocráticos sobre la naturaleza son tan claramente legibles como los argumentos de la física moderna anterior al siglo xx. Puede parecernos bizarro pensar en el Universo entero como una masa indefinida o como el escenario del amor y del odio, o como el antro propicio para el culto pitagórico del número, y sin embargo todos los presocráticos nos presentan teorías en las que el mundo puede reducirse nítidamente a un principio de origen físico en última instancia. Y ese no es el caso, simplemente no lo es, de Sócrates, Platón y Aristóteles, que se encuentran mucho más cercanos de McLuhan que los presocráticos, a pesar del aparente lenguaje aforístico y del entorno cultural arcaico de los últimos.

McLuhan, por lo demás, ofrece un relato histórico que tiene varios puntos en común con la narrativa de Martin Heidegger, uno de los filósofos centrales del siglo xx, y en mi opinión el que está llamado a perdurar como ningún otro de ese siglo. Tal como ve las cosas McLuhan, el espacio acústico discontinuo se convierte, bajo la influencia del alfabeto, en un espacio visual continuo en el que quedamos frente a figuras que no tienen un fondo más profundo y que no responden a ningún otro sentido más que a la visión. Supuestamente, podemos ver el modo en que se desarrolla este proceso desde la Grecia antigua, a medida que el mundo se vuelve más calculado y matemático. Pero, en última instancia, el proceso se invierte dando lugar a un espacio táctico y acústico prealfabético, con muchas capas que se interpenetran. La historia intelectual europea que ofrece Heidegger es bastante similar: los presocráticos respetaban el misterio del ser, pero con Platón y Aristóteles la filosofía comenzó a despreciar el misterio y a ocuparse crecientemente de la *presencia* de las cosas frente al pensa-

miento. Olvidamos el Ser y nos dejamos hipnotizar por los seres. La tecnología trata a todas las entidades, incluyendo bosques, lagos y seres humanos, como reservorios de utilidad calculable. El fondo oscuro y más profundo de dichas entidades queda olvidado, y todo lo que podemos hacer es esperar pasivamente que se produzca un giro en la historia del ser: "Allí donde esté el peligro crece también la salvación", es la cita de Hölderlin favorita de Heidegger. Tanto Heidegger como McLuhan encuentran un movimiento acelerado, a lo largo de la Historia, en el sentido de una mayor figuralidad lineal y unidimensional, que tiende a despreciar las condiciones de fondo que actúan en cada momento. Ambos afirman también que nos encontramos actualmente en un momento de inversión de esta tendencia histórica de gran escala. Sería justo agregar que Heidegger, de los dos, es el más amargamente apocalíptico. Heidegger solo nos aconseja que imploremos que las cosas salgan bien y que el Ser vuelva a brillar en medio de los escombros, mientras McLuhan nos deja en compañía de unos mil o dos mil artistas capaces de crear antientornos a través del trabajo duro. Pero lo que en realidad resulta importante es que mientras Heidegger nos propone una narrativa global en la que todas las entidades individuales no son más que distracciones del Ser monolítico, grande y oculto, para McLuhan la lucha entre figura y fondo está *incorporada* en cada uno de los artefactos humanos. No es el Ser, único e individual, el que se retrae al ocultamiento: el cepillo para el pelo, el cepillo de dientes y el motor a vapor tienen, también, cada uno de ellos, su lado oculto. Por esta razón, McLuhan puede prescindir de un relato entristecido como el de Heidegger, que se extiende a lo largo de miles de años, y en su lugar hablarnos de microrrevoluciones protagonizadas hasta por las entidades más triviales; algo de lo que Heidegger resulta incapaz, dado su desprecio por cualquier objeto específico. Al pasar, aquí tenemos el principal vínculo entre McLuhan y Latour, que por lo demás son tan diferentes.

Desgraciadamente, el relato mcluhaniano de la historia de la filosofía antigua sigue muy de cerca la versión de Heidegger, aunque la influencia de este sobre aquel de seguro no fue directa. Ambos ven un creciente dominio de la *presencia* o *figuralidad* a medida que el antiguo pensamiento presocrático le deja lugar a Platón y su miedo a los poetas en beneficio de la dialéctica, a Aristóteles y su fijación con la lógica junto con su transformación de la retórica y la poesía en términos puramente dialécticos, a Descartes y el desprendimiento de la figura a través de la geometrización de todo, a la propaganda de John Locke en favor de lo visible, a la abolición de la cosa-en-sí por parte de Hegel y al intento de Husserl de tratar la totalidad como un fenómeno visible en la conciencia. La historia de Heidegger por cierto es muy similar, aunque mucho más detallada, dado que la historia de la filosofía era en efecto *su* especialidad profesional, lo que no fue el caso de McLuhan.

Es necesario perfilar una historia de la filosofía en el sentido opuesto. Ya he dicho que, más allá de su glamour fragmentario, los presocráticos eran sobre todo grandes *reduccionistas*. Para ellos, los objetos de tamaño medio que componen nuestro mundo familiar simplemente no existen. Todo está hecho de agua, de átomos, todo está hecho de números, todo surge de una masa indefinida e infinita, más real que todas las cosas específicas. Los presocráticos creen ser muy sabios cuando reducen los variados fenómenos de la naturaleza a una raíz simple y fácil de describir. Y así es que su sabiduría ha tenido prédica. Todo el mundo conoce el agua. Todos entienden qué son los átomos. Cualquiera puede imaginarse una masa indeterminada de la que surjan todas las entidades, incluso si suena un poco bizarro.

Qué distinta debe haber sido, en cambio, la situación de Sócrates, tal vez el primer filósofo que no se consideró un sabio sino un amante de la sabiduría. Los dioses detentan la sabiduría; los animales no tienen ninguna; y los humanos están atrapados en el medio, anhelando lo que

por necesidad no pueden tener. El amor a la sabiduría no es otra cosa que la *philosophia*; el amor a un fondo que no puede alcanzarse nunca es su esencia. Cuando se le pregunta a Sócrates si se puede enseñar la virtud, le responde a Meno: "¿Cómo puedo saber cuáles son las cualidades de la virtud antes de saber qué es?". Esta es la paradoja central de la filosofía socrático-platónica: debemos conocer una cosa *antes* de saber cuáles son sus cualidades, y sin embargo es difícil imaginar un conocimiento que no involucre algún tipo de lista de cualidades específicas. En este punto, ya tenemos suficiente evidencia contra la historia conocida según la cual los presocráticos fueron los guardianes de una conciencia multidimensional maravillosa injustamente abolida por los falsos héroes, Sócrates y Platón, que no eran más que los embajadores de una realidad reducida a la presencia unidimensional accesible al pensamiento. Así y todo, la famosa máxima socrática –"Solo sé que no sé nada"–, no es un enunciado metodológico humilde, sino que incluye una ontología en el sentido cabal del término: quiere decir que *no podemos* conocer nada directamente, porque la realidad es *intraducible* a cualquier figura visible que el pensamiento pueda captar de modo directo. McLuhan está en lo cierto al decir que la dialéctica es el intento de convertir todo en una figura visible sin ningún resto oscuro en el trasfondo pero solo si consideramos a *Hegel*, y no a Platón, como representante de la dialéctica. Al moverse del dominio de la respuesta palpable al de la pregunta filosófica, Platón puso precisamente la mira en una sabiduría escurridiza que solo puede ser amada y no poseída. Esto es algo que los presocráticos no habían conocido, mal que le pese a Heidegger. Con su *philosophia*, Sócrates y Platón crearon un antientorno contra el cientificismo y el reduccionismo presocráticos que conforman el verdadero "espacio visual" mcluhaniano, el verdadero reino de la "presencia a la mano", en palabras de Heidegger. Al menos en sus principios, la filosofía se une a los artistas en la búsqueda de una posición que permita

recuperar del olvido al sustrato oculto. Si hubo filósofos que abandonaron o que incluso ridiculizaron esta misión, es un error de ellos más que un error de la filosofía en sí misma.

En cuanto al rol de Aristóteles, tanto Heidegger como McLuhan se conducen de forma ambivalente, aunque yo creo que los dos deberían tenerlo en alta estima. Heidegger hace lo obvio: Aristóteles es otro ladrillo en la pared del olvido del ser, la reducción del mundo a la presencia. Sin embargo, también le otorga el crédito de haber defendido la potencialidad de todas las cosas que se oculta de su actualidad. La mirada de McLuhan también es ambigua. Por el lado positivo, Aristóteles es una especie de vestigio aristocrático de la antigua cultura prealfabética; parece feliz al citarnos a Francis Cornford diciendo que la introducción del espacio visual "tuvo que enfrentar la resistencia de Aristóteles que, con su inmensa autoridad, respaldada por la iglesia, tuvo el atomismo a raya durante algún tiempo".[8] Por el lado negativo, se nos dice que "Aristóteles no era un retórico y no le importaba presentar los asuntos de la retórica en sus propios términos",[9] es decir que no le interesaba el fondo oscuro que condiciona al discurso aunque es el autor de un famoso tratado sobre retórica. En cambio, dicen los McLuhan, "su *Retórica* es en realidad una dialéctica de la retórica, una lectura puramente dialéctica de las actividades de un grupo rival. Su lectura de la metáfora, por ende, es perfectamente conveniente a los intereses de la lógica y la filosofía, y no a los de la retórica misma o la gramática".[10] Esta interpretación, sin embargo, es injusta con Aristóteles, que tenía una sorprendente sensibilidad para los asuntos de la retórica y la poesía. De hecho, toda afirmación, para Aristóteles, tiene un fondo que permanece sin tematizar; y Aristóteles le prestaba tanta atención a este asunto que decía enseñarles retórica a sus alumnos al menos durante la mitad de cada día. En este sentido, puede decirse que Aristóteles *descubrió* el principio que refiere que "El medio es el mensaje". Si alguien en la Grecia antigua decía que un hombre "fue coronado tres veces con el olivo", no hacía falta explicar que se trataba de tres victorias olímpicas, puesto que la conexión entre el olivo y los juegos olímpicos era prístina para todos los griegos de la época. Este es el famoso *enthymeme*, el silogismo escrito en el corazón y que no necesita que el pensamiento lo afirme expresamente. La retórica es el método para trabajar y manipular los *enthymemes* más que las afirmaciones explícitas, del mismo modo que los medios mcluhanianos nos afectan en el nivel de los *enthymemes* de fondo, y no en el de los contenidos explícitos. El único sentido en el cual podemos decir con honestidad que Aristóteles nos ofrece una versión "dialéctica" de la retórica es en el sentido de que Aristóteles es un filósofo que formula una teoría de la retórica, y no un retórico practicante que da discursos en la ciudad. Pero de ninguna manera puede decirse que Aristóteles reduce la retórica a una caricatura lógica adecuada para no retóricos; eso es simplemente una injusticia. Algo similar ocurre con la teoría aristotélica de la poesía, que no es para nada poco poética, digan lo que digan los McLuhan. De hecho, Aristóteles se refiere a la capacidad *metafórica* del ser humano como su máxima genialidad; y considerando la idea de los McLuhan de que todo artefacto humano está estructurado como una metáfora, deberían manifestar más respeto frente a la *Poética*.

Es más: en el *corazón* de la filosofía de Aristóteles encontramos una atención sin precedentes con respecto a lo que se escapa de la figuración visible. Su teoría de la sustancia primaria, ahora caída en el descrédito, es una teoría de las cosas individuales, y también una teoría del fondo inalienable que las rodea, ajeno a toda presencia visible.

8. Ibíd.
9. Ibíd.
10. Ibíd.

Platón afirmaba que los gatos aquí y allá no son más que copias imperfectas de una forma de gato que hemos conocido antes de nacer; Aristóteles en cambio defiende un mundo poblado por millones de gatos individuales, cada uno de ellos en su propia ley. ¿Y qué define a estas entidades individuales, a estas sustancias? Por un lado, pueden tener cualidades opuestas en momentos distintos. No importa si este gato ahora está triste o contento, si es joven o viejo, si duerme o si corre. Para McLuhan el *contenido* del gato es irrelevante; ni su edad ni su estado de ánimo son más importantes que la inscripción pintada en el casco de una bomba atómica. Lo que subyace a todo el contenido explícito del gato es el gato en sí mismo; el medio-gato, más profundo que todas nuestras experiencias del gato desde un ángulo u otro, desde una cierta distancia, a una cierta edad, en un determinado momento del día, etc. El gato en sí es, en cuanto a estos detalles específicos, indeterminado: de la misma manera que la televisión es indeterminada con respecto a su programación de calidad, su programación vulgar, incluso su programación dañina. En definitiva, la lectura usual de Aristóteles como un filósofo aburrido y monotemático, obsesionado con la lógica, es una caricatura terrible. Porque es *Aristóteles*, y no McLuhan, quien afirma que el discurso dialéctico es como el grafiti en la bomba atómica de los *enthymemes* del fondo; es él quien convierte los detalles de nuestras experiencias en el baño de chocolate superficial que cubre la torta de la sustancia subyacente. Como ya he dicho en otro momento, la retórica es el arte del trasfondo; y si la filosofía no es la ciencia del fondo, entonces no sé qué es. Aristóteles no es el amante unidimensional de la figura que le allana el camino a la matematización cartesiana del mundo, sino una especie de McLuhan *avant la lettre*.

A esta altura, espero que el punto haya quedado aclarado, ya que no tenemos la necesidad ni el tiempo de demostrar su vigencia a lo largo de toda la historia moderna

de la filosofía. El punto es, simplemente, que no tenemos que pensar en la historia de la filosofía como un deslizamiento largo y descendente desde los misteriosos presocráticos, que estaban al tanto de la dimensión oculta de las cosas, a los siguientes 2500 años de filósofos arrogantes que sobrevaloraron sin cesar el poder de la razón discursiva para agotar el cosmos. Más bien, y en la misma definición de la filosofía, encontramos la idea de la verdad como algo inalcanzable, como algo intraducible a ningún contenido, como algo que solo puede ser amado. Y en realidad no fueron los presocráticos quienes dieron cuenta de este tema, y por eso son menos avanzados que Platón o Aristóteles, tal como bien afirman (todavía) los manuales escolares. Fueron ellos, Platón y Aristóteles, los que percibieron que lo real era algo de lo que el *logos* no podía dar cuenta con exhaustividad. Y esta es la razón por la que debemos enfrentar a todos los partisanos del conocimiento absoluto que pueblan, actualmente, el campo de la filosofía continental: Badiou, Žižek, mi viejo y querido Quentin Meillassoux, todos ellos brillantes, aunque todos ellos insuficientemente perceptivos de lo que aprendemos del murmullo de fondo del mundo, del que tenemos noticias gracias a Heidegger, a McLuhan, incluso gracias al mismo Aristóteles. Pero la historia de la filosofía no es la historia del lento descenso del espacio acústico-táctil a un páramo visual e idealista de figuras desprovistas del fondo. El debate más bien tiende a ser recurrente y cíclico: Platón y Aristóteles contra los presocráticos reduccionistas; Leibniz contra Descartes y Spinoza; Kant contra el idealismo alemán; Heidegger, por último, contra Husserl. En más de un sentido, la filosofía occidental puede parangonarse con una perpetua batalla de gigantes sobre un solo punto: si la sabiduría puede ser tan solo amada, o si puede expresarse discursivamente en forma proposicional. McLuhan, quien afirma que el medio no puede nunca hacerse visible en una forma no traducida, pertenece a una de las corrientes principales de la filosofía;

y debe ser tratado como un aliado contra cualquier pretensión de matematizar, aprehender directamente o agotar el mundo a través de algún tipo de conocimiento absoluto. Al menos en los casos de Platón, Aristóteles, Leibniz, Kant y Heidegger, junto a otros héroes menos conocidos, el *único asunto importante* de la filosofía occidental es, justamente, que el medio es el mensaje, y que el *contenido* específico de cualquier opinión, objeto, relación, afirmación o dispositivo práctico no es más significante que la inscripción garabateada sobre una bomba atómica. En este sentido es que todo contenido es intrínsecamente estúpido.

2. LA DINÁMICA DE LA TÉTRADA

La tétrada es el desafío más directo que McLuhan propone a la tradición filosófica occidental. La encontramos en una obra póstuma: *Leyes de los medios. La nueva ciencia*, escrita junto a su hijo y colaborador Eric. Si bien en un sentido la tétrada es un concepto nuevo en la obra de McLuhan, en otro sentido es una reorganización de varios tópicos que ya se encontraban en sus escritos a lo largo de muchos años. La historia de la tétrada es bien famosa, puesto que Eric mismo se encarga de contarla en el prefacio de *Leyes de los medios*. El editor de su padre le había pedido que preparara una nueva edición de *Comprender los medios de comunicación*. Y mientras lo hacía, Marshall pudo reflexionar en las críticas que había recibido el libro, y puntualmente una que lo había llegado a obsesionar: la acusación de "acientífico". Tras una búsqueda muy extensa de lo que puede caracterizar a una afirmación científica, los McLuhan se cruzaron con el famoso criterio de falsabilidad de Karl Popper; a saber, un enunciado es científico si es que puede ser falseado por una experiencia. Si hubo otros filósofos de la ciencia, en especial Thomas Kuhn o Paul Feyerabend, que criticaron con dureza el criterio de

Popper, lo cierto es que no es una mala definición para empezar, y de hecho les resultó muy útil a los McLuhan.

Como me ha dicho personalmente Eric McLuhan, la pregunta central en definitiva es esta: ¿cuáles son las leyes válidas para todos los medios, de modo que puedan ser puestas a prueba por cualquiera? Un día de verano en algún momento de la década del setenta, sentados en sillas de jardín en el cobertizo de la Coach House de la Universidad de Toronto, Marshall y Eric descubrieron los tres primeros componentes de lo que iba a ser la tétrada.[11] El primer término es aumento [*enhancement*], tomado del subtítulo de *Comprender los medios de comunicación* (*Las extensiones del ser humano*). Todos los medios son extensiones de alguna capacidad humana preexistente. El segundo concepto no es el de obsolescencia, sino el de inversión. Un medio sobrecalentado se convierte en su opuesto. La obsolescencia llega en tercer lugar, aunque pueda parecer que surge directamente como la consecuencia invertida del aumento. Unos días después, los McLuhan llegaron al cuarto concepto, el de recuperación: el contenido de todo medio es un medio más viejo. Al comienzo, los McLuhan esperaban encontrar muchas leyes más, pero con el tiempo se sintieron satisfechos con estas cuatro nociones fundamentales, y elevaron el desafío de encontrar una quinta ley de los medios a quien se animara. Yo estoy entre los que piensan que la lista de cuatro leyes es completa y debe seguir así. El número de los polos de la tétrada es estructural, no empírico. No es lo mismo que descubrir que en Sudáfrica habitan 671 tipos de mariposa, en lugar de 654 o 710. Es más como deducir que solo pueden existir ángulos agudos, rectos y obtusos. Y fundamentalmente, es así porque la tétrada opera dos divisiones fundamentales en el mundo: la división entre figura y fondo, y la

11. Eric McLuhan, comunicación personal, 21 de octubre de 2011.

diferencia entre lo que los McLuhan llaman morfología y metamorfosis. Continuaremos con esto en instantes.

Ahora mismo, vale la pena discutir si la tétrada mcluhaniana no es una reversión de los cuatro ídolos de Francis Bacon, las cuatro causas de Aristóteles, o alguna otra clásica estructura cuádruple. Los McLuhan decían que no, que su tétrada era original, y yo estoy de acuerdo. La razón por la que aparecen tantas estructuras cuádruples en la historia del pensamiento humano es sencilla. La forma más sencilla de establecer una distinción es la oposición binaria: el yin y el yang, lo claro y lo oscuro, lo celeste y lo terrestre, el sujeto y el objeto, las cosas que queman y las que se derriten. Cada una de estas divisiones nos da un dualismo decepcionantemente estático en su pretensión de alojar el Universo entero en una única lucha. El dualismo siempre tiene ese aspecto de guerra de trinchera, sangrienta y quieta. Las estructuras triádicas o triples, a la manera de Hegel, también son en esencia dualistas: introducen un tercer término solo para unificar los dos primeros, reemplazando la masacre petrificada del dualismo original con un final feliz que supuestamente preserva y niega lo mejor de ambos. Las estructuras tetrádicas, en cambio, son más intrigantes. Al cruzar *dos* oposiciones distintas, se evitan las simplificaciones de un dualismo clásico y al mismo tiempo se mantiene la tensión que las estructuras triples relajan en una paz forzosa. Cuando un dualismo corta a otro longitudinalmente, nos queda una lucha de cuatro polos, cuya complejidad cautiva siempre a los filósofos. Pensemos en los ídolos de Bacon, en las cuatro causas de Aristóteles, en los cuatro grupos de categorías de Kant, en los cuatro elementos reunidos por Empédocles, en la línea dividida en *La República* de Platón, con sus cuatro segmentos, en la clasificación de las entidades en cuatro de Escoto Erígena, en el *Geviert* heideggeriano formado por el cielo, la Tierra, los mortales y los dioses, y en muchas otras teorías. Todos estos modelos tetrádicos son distintos entre sí, y deben juzgarse de acuerdo a la calidad

de sus dualismos iniciales. Podríamos rápidamente desarrollar un número infinito de modelos tetrádicos alternativos y profundamente estúpidos si solo nos dejáramos llevar por dos malos dualismos elegidos sin motivo. Por ejemplo, podemos afirmar que todas las entidades son o bien circulares, o bien no circulares, y japonesas o no japonesas, y de estos principios surgiría una tétrada por completo inútil formada por objetos japoneses circulares y no circulares, y objetos no japoneses circulares y no circulares. La tétrada de los McLuhan, como veremos, es mucho mejor.

Primero, por exhaustividad y por placer, revisemos algunos de los ejemplos en *Leyes de los medios*. El primero es el aumento. "Cada tecnología extiende o amplifica un órgano o una facultad del usuario"[12]. En los ejemplos de *Leyes de los medios*, los aumentos son los más fáciles de encontrar, y generalmente bordean lo obvio. Los lavarropas aumentan la velocidad del lavado de ropas. La revolución copernicana aumenta el protagonismo del sol. La radio aumenta el acceso al planeta entero para todos y en todo lugar. El número aumenta la pluralidad. Las encuestas de opinión aumentan "la curiosidad y la inseguridad de los usuarios".[13]

La obsolescencia ha sido definida por Eric McLuhan como "la conclusión concomitante: toda vez que una zona de la experiencia se intensifica o magnifica, otra pierde valor o vigencia".[14] En este caso también los ejemplos son fáciles, por no decir obvios. Con el avión, la rueda y la carretera se vuelven obsoletos. La tarjeta de crédito deroga la vigencia de los pagos en efectivo. La luz eléctrica, al iluminar día y noche y en los lugares más recónditos, termina con el ámbito de lo no-visual. Más provocativamente, la Tierra misma se torna obsoleta con la revolución copernicana.

12 Marshall y Eric McLuhan, *Leyes de los medios...*, *op. cit.*
13. Ibíd.
14. Ibíd.

Por otro lado, está la inversión. En el resumen de Eric: "toda forma, llevada al límite de su potencial, invierte sus características".[15] La inversión se hace cumplir con bastante menos obviedad que las dos primeras leyes, y parece más susceptible de generar dificultades. Pero los McLuhan dan una serie de pautas más o menos claras. La revolución copernicana se invierte en la forma de la relatividad general, a medida que el progreso astronómico se hace más y más dependiente del observador, siglos antes de Einstein. Por oposición, el cubismo se invierte en imágenes icónicas y no-visuales en las que toda ilusión de perspectiva desaparece. La prostitución se invierte en la sentimentalidad de la típica historia de "la puta con el corazón de oro puro". El romanticismo se da vuelta y se convierte en solipsismo. El vino, según afirman con seriedad los McLuhan, se invierte en la resaca, el insulto y el vinagre.

Por último, tenemos la recuperación, en la que el contenido de todo medio es en sí mismo un medio más viejo. El vino recupera la observación de ritos ancestrales en la forma de ocasiones especiales con sus botellas especiales y sus brindis sin fin. La poesía simbolista recupera el estatus homérico del poeta como maestro, y la figura de Mallarmé se perfila como la de un filósofo más oscuro que los mismos filósofos. La revolución copernicana recupera a Aristarco de Samos, que en el siglo III a.C. había propuesto un modelo astronómico centrado en el sol. La radio nos devuelve a la atmósfera tribal de paranoia y trauma repentino.

Algunas tétradas son más fuertes que otras, algunas son más difíciles que otras. En realidad, no hay una respuesta correcta para ningún término de ninguna tétrada, por una razón bien sencilla: todo medio amplifica y perime varias cosas a la vez. Y para cada medio, son posibles múltiples recuperaciones e inversiones. Eso nos lleva a uno de

15. Ibíd.

los aspectos menos valorados de la teoría de la tétrada, y es la *topología* de los medios que ofrece. Existen cadenas formadas por un medio que se invierte en otro, que se invierte en otro, que a su vez se invierte en otro, etc. Tal vez, este es el caso más normal de la historia humana. Hay también cúmulos en los que una tétrada se transforma en un número de resultados todos igualmente posibles. Hay bucles en los que una serie de tétradas, a través de una serie de inversiones, vuelve eventualmente al punto de partida: como una farsa luego de la tragedia original (al gusto de Karl Marx), luego como una segunda tragedia, o como una segunda farsa. Vale la pena mencionarlo porque el hecho de que cada tétrada –cada medio– tenga tantas puertas de salida hace difícil suscribir a la visión común que tilda a McLuhan de "determinista tecnológico".

Otro punto que vale la pena dejar en claro es el tocante a la comparación entre los volúmenes de la tétrada mcluhaniana y las cuatro causas aristotélicas, comparación que en verdad no podemos hacer por otra razón muy sencilla: los cuatro volúmenes de la tétrada responden solo a la causa formal. La descripción de manual de las cuatro causas nos viene bien en este punto, y dice más o menos que, partiendo del ejemplo de una mesa, la madera es la causa material, la forma es la causa formal, el carpintero es la causa eficiente y el propósito de servir de mesa es la causa final. Volviendo a la tétradas, encontramos que en rigor de verdad no tienen causa final alguna, dado que nunca hay un solo efecto posible para cada medio. Y su causa eficiente es irrelevante para los McLuhan, que las desprecian igual que su héroe Francis Bacon. Los McLuhan afirman en reiteradas oportunidades que los efectos preceden a sus causas: por ejemplo, el telégrafo produjo efectos propios del teléfono, de forma tal que el teléfono debió inventarse para explotar retroactivamente dichos efectos. En cuanto a la causa material, no juega ningún papel importante en la teoría mcluhaniana. Podemos considerar a los McLuhan

más aristotélicos que tomistas, y en verdad en la *Metafísica* de Aristóteles la materia tiene un rol más bien secundario. Ocurre que lo que una cosa es en realidad, es su *forma*. A diferencia de lo que ocurre en el pensamiento de Platón –la idea de que cada gato de alguna forma "participa" en una forma de gato–, para Aristóteles el individuo es la sustancia primaria, y las formas generales, como "gato" o "blanco" son sustancias secundarias. Más en general, tenemos que distinguir entre forma sustancial y forma accidental. Según pienso, en términos filosóficos la tétrada resulta de la interacción entre ambas formas. Aristóteles nos dice que *no podemos* definir la cosa individual porque las definiciones son atinentes a los universales, y la cosa individual es singular. En su divertido ejemplo, puedo tratar de definirte como "un animal flaco y pálido"[16] pero muchos otros seres coinciden con esa definición. Al retrotraer la tétrada a las causas aristotélicas, nos encontramos de lleno con la causa formal. Y tenemos que recordar, lector, que existe por un lado la forma que te pertenece como ser universal y único, y la forma accidental que te concierne en tanto "animal flaco y pálido" (si es que dicha definición es ajustada). En términos más propios de McLuhan, existe la forma sustancial de la televisión (sus efectos de fondo que nunca percibimos) y la forma accidental de la televisión (su contenido explícito trivial).

Lo que sigue concierne a los dos agrupamientos, o dualismos, que forman la tétrada. Los McLuhan solo cumplen con la mitad del acuerdo al decirnos que la amplificación y la obsolescencia corresponden a la "morfología", en tanto describen la estructura de lo que todo artefacto desentierra y de lo que devuelve a la oscuridad. Por contraste, la inversión y la recuperación corresponden a la "metamorfosis", puesto que nos informan de las relaciones que

16. Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1997.

un medio tiene con un segundo medio, al que incluye como contenido explícito, o en el que recae si se cumplen ciertas condiciones. Parece una distinción perfectamente adecuada, y la mayoría de las estructuras tetrádicas que conocemos hacen distinciones parecidas: desde la escolástica medieval hasta el *holon* cuádruple del referente de la New Age Ken Wilber.[17]

La otra diferencia en el corazón de la tétrada es la distinción más básica que los McLuhan establecen entre figura y fondo. "Cada tétrada comprende dos figuras y dos fondos en proporción una con el otro."[18] Pero en este punto tengo que admitir mi desconcierto al ver que asignan la amplificación a la figura y la obsolescencia al fondo, a pesar de que según sus propios términos todo lo contrario es cierto. Amplificar algo en los términos de McLuhan significa convertirlo en un medio más dominante aun. Y la única forma posible es volverlo un trasfondo, retórico y sin tema, impenetrable al tedio de la lógica, la dialéctica y la causa eficiente. Al insertarlo como un intervalo resonante mejoramos algo, y no por hacerlo más obstrusivo –McLuhan es en esto primo de Heidegger: también relaciona la presencia explícita con una suerte de superficialidad. Al mismo tiempo, perimir algo, incluso para los McLuhan, es mostrarlo de frente como basura, como un objeto obsoleto y risible, como puede hacerse con un teléfono celular no inteligente o, por poner otro ejemplo, con la presidencia de G.W. Bush. Tales objetos están *menos* activos subliminalmente como condiciones determinantes tácitas, y aparecen más como clichés o piedras en el camino que pertenecen a las tiendas de segunda o a las ventas de garage de nuestra época. En cuanto a los otros dos volúmenes de la tétrada, la recuperación concierne evidentemente al domi-

17. Ken Wilber, *La visión integral*, Kairós, Barcelona, 2009.
18. Marshall y Eric McLuhan, *Leyes de los medios*, *op. cit.*

nio de la figura, lo que deja a la inversión en el terreno de lo que se oculta en el fondo incierto del futuro.

En resumen, la amplificación debe ser el fondo morfológico y no la figura; la obsolescencia crea figuras morfológicas en la forma de clichés y noticias de ayer; la recuperación es la zona de las figuras metamórficas que hacen de los medios del pasado su contenido; y la inversión es la metamorfosis futura que descansa en el fondo. Surgen otras cuestiones en relación con la tétrada. Solo para recordar por qué es importante todo esto, he tratado de mostrar que la dicotomía entre figura y fondo fue central para la filosofía occidental, tanto por cómo fue defendida como por cómo fue negada, por ejemplo en el caso de los idealistas, que consideran que todo es figura visible. De alguna forma, los McLuhan han llegado más lejos en el problema que los filósofos más famosos, tal vez porque pudieron formular el problema de forma más clara que ellos. Al final del artículo mostraremos el marcador y veremos qué tan lejos llegaron. Por el momento, aun tenemos cuestiones por resolver al interior de la tétrada.

De los dos tipos de metamorfosis, el primero es la inversión, y ya sabemos que el mecanismo que la causa es el sobrecalentamiento. El sobrecalentamiento encuentra mayoritariamente dos vías. Cuando el campo del contenido recibe demasiada información, resulta imposible de procesar, y el único instrumento que nos queda a mano es el reconocimiento de patrones. Un vaso de plástico es útil para consumir jugo o gaseosas, y su forma y su textura se mantienen en el fondo mientras bebemos del vaso. Pero si nos enfrentamos con cientos o decenas de miles de vasos de plástico, los rasgos exactos de la forma y la textura comienzan a llamarnos la atención. La democracia comienza con el empoderamiento de los individuos, pero en la democracia de masas el número de individuos se vuelve inmanejable y comenzamos a prestarle atención a las categorías de una investigación de mercado, los perfiles de terroristas y los apo-

dos demográficos como "Baby Boom" y "Generación x". El segundo tipo de recalentamiento tiene menos que ver con lo que sabemos de un artefacto que con sus efectos prácticos: un ejemplo es la inversión del automóvil en la congestión urbana, gracias a la cual la eficiencia de los vehículos deriva en la pesadilla de los embotellamientos interminables. Lo que tienen en común estos dos tipos de recalentamiento es que en ambos lo oculto se convierte en el contenido: la forma sustancial deviene forma accidental. Las tácitas propiedades de fondo del vaso de plástico se vuelven visibles gracias a la monstruosidad de la multiplicación; y en el caso de los autos, sus propiedades materiales usualmente discretas, como su tamaño, los convierten en trastos pesados, imposibles de manejar en gran número. La masa física insoportable de mi automóvil se convierte en el contenido de mi conciencia cuando me encuentro incapaz de maniobrar un saco de metal y cables tan voluminoso entre muchos otros iguales sin causar choques y consecuencias judiciales.

Las inversiones son el tipo de metamorfosis que ocurren al parecer sin que medien nuestros esfuerzos, solo por las leyes internas del desarrollo de los medios. Cuanto más proliferan, más tienden los medios a mostrar sus formas internas, ya sea mediante el reconocimiento de patrones o mediante el obstáculo. Hay, de todas maneras, una pequeña paradoja en ese sentido. Por un lado, la temperatura de un medio es, según McLuhan, un continuo a través del cual el medio se desarrolla gradualmente hasta sobrecalentarse al punto de la inversión. Por otro lado, "caliente" y "frío" son dos cualidades que los McLuhan describen como propiedades fijas de ciertos medios, como el caso famoso de la radio caliente y la televisión fría. No es difícil pensar que la televisión puede calentarse; a través de la proliferación de canales de cable, el VCR y finalmente TiVo se nos permite ver más y más programas de nuestra elección hasta que la televisión se da vuelta ya convertida en otra cosa: YouTube, tal vez. Es más difícil ver la forma en que un medio caliente

como la radio puede calentarse todavía más, a menos que podamos calentar alguna parte "fría" de la radio, más que sus partes calientes. No veo ninguna solución a la vista para este problema; lo dejo a tu consideración, lector.

Así llegamos a la otra forma de metamorfosis, la recuperación, que en muchos aspectos es todavía más interesante que la inversión. En primer lugar, la recuperación está bajo control humano, al menos parcialmente. El mismo McLuhan nos dice que la recuperación es el dominio de los *artistas*, que crean antientornos al convertir el cliché en un arquetipo. El dominio del contenido nunca es simple, pero se compone de dos entidades distintas: clichés y arquetipos, que resultan respectivamente de la obsolescencia y de la recuperación. ¿Cuál es la diferencia entre ambos? La respuesta nos la da el prominente crítico de arte Clement Greenberg, en términos que mucho le hubieran gustado a McLuhan. En sus conferencias de Sydney, el año de la muerte de Marshall McLuhan, Greenberg presentó la crítica del llamado "arte académico": "El academicismo no es un problema relacionado con las academias; academias existieron siempre, mucho antes de la academización, incluso antes del siglo XIX. El academicismo consiste en *la tendencia a considerar el medio de un arte como algo dado*. El academicismo siempre resulta en la imprecisión: las palabras se vuelven borrosas, los colores difusos, las fuentes físicas del sonido se descomponen".[19] De los dos tipos de figuras que llenan el contenido de la vida humana, una falla en su relación con el medio de fondo (los clichés, ya obsoletos), mientras que la otra interactúa de forma productiva con el fondo (justamente, los arquetipos recuperados). La recuperación tiende a dejar en suspenso la relación entre figura y fondo, a envolverla en una especie de fascinación estética, mientras que la inversión tiende simplemente a cambiar el medio sin muchas preguntas y preparar la próxima inversión. Otra diferencia es que el calentamiento de un medio sugiere un *continuum*. Podemos hacer que un medio se caliente de modo progresivo al agregarle detalles gradualmente. Pero no hacemos que un cliché se convierta en un arquetipo con atractivo estético de forma gradual. El movimiento en este caso es repentino; el artista ataca a toda velocidad y trinufa como un grupo comando, o bien el ataque falla y la conversión del cliché en arquetipo no se produce. La recuperación artística da, por así decir un salto cuántico que opera por sorpresa. Otro aspecto del asunto es que junto a las recuperaciones que deliberadamente producen los artistas, tenemos que considerar que todo medio genera, de alguna forma, una especie de recuperación desde el comienzo, si es verdad que todo medio tiene a un medio anterior como su contenido. Si es así, puede darse por sentado que lo mismo ocurre en dirección contraria y que así como todo medio implica una especie de recuperación, toda recuperación genera automáticamente un nuevo medio de fondo en que apoyarse. Los mecanismos de la inversión y la recuperación nos muestran por eso que el contenido no es la cosa estúpida y trivial que el supuesto determinismo histórico y tecnológico de McLuhan necesitaría. Por el contrario, todas las metamorfosis ocurren en el nivel del contenido, y solo pueden ocurrir allí. Los medios de fondo, con todo su poder determinante, son incapaces de una transformación en sus propios términos, y solo pueden metamorfosearse gracias al sobrecalentamiento del contenido provocado por el exceso de información o por la arquetipización de clichés hecha por artistas. Es como si solo manipulando las inscripciones impresas en el casco pudiera construirse una bomba atómica. En una reversión paradójica, McLuhan se convierte al final en un profeta del contenido, de la figura, y no solo del fondo.

19. Clement Greenberg, *Late Writings*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2007.

3. EL CAMINO HACIA ADELANTE

Todo esto incumbe directamente a los intereses de la filosofía. La filosofía occidental captó en diversas ocasiones el rol de las condiciones de fondo ocultas, uno de sus temas centrales desde Platón y Aristóteles, pero nunca hizo un trabajo demasiado bueno al explorar la interacción entre luz y sombra. Debía, en efecto, indagar sobre esto, al menos según lo que nos dice el nombre *philosophia*, el amor a la sabiduría que no va a alcanzarse y que no *podría* alcanzarse. Pongamos como ejemplo a Heidegger, el defensor evidente del ser que se repliega de toda presencia, el fondo inconmovible detrás de toda figura. Los McLuhan están en lo cierto cuando afirman que "no hay un sentido de la interrelación entre fondo y figura en Heidegger; la atención solo se ha movido de la figura al fondo, sin intentar dar cuenta de los dos".[20] Pero veamos cómo fue que Heidegger se movió de la figura al fondo, puesto que su movimiento le da todavía más importancia a McLuhan en la filosofía actual.

Heidegger surgió en los años veinte como un alumno rebelde de la escuela fenomenológica, fundada alrededor de 1900 por su profesor, Edmund Husserl. Los McLuhans nos dicen, también correctamente, que "la fenomenología [...] es una cruzada de la dialéctica para inventar una gramática, o convertirse ella misma en una, y forzar al fondo a salir a la superficie".[21] Objeción concedida. Pero admitamos también que, en algunos aspectos, la fenomenología no falló. Alrededor de 1870, un prometedor filósofo radicado en Viena, Franz Brentano, surgía como el profesor no solo de Husserl, sino también de Sigmund Freud. Brentano es famoso por haber revivido el concepto medieval de "intencionalidad", no en el sentido de las

20. Marshall y Eric McLuhan, *Leyes de los medios, op. cit.*
21. Ibíd.

intenciones de alguien de hacer algo, sino en el sentido de que todos los actos conscientes, a diferencia de los eventos físicos, apuntan a un objeto que es inmanente al pensamiento, que no está fuera, aunque hoy el término se use en otro sentido. De hecho, Brentano solía ser confuso respecto del estatus del objeto fuera del pensamiento, dejando un espacio considerable para que sus numerosos y talentosos alumnos pudieran trabajar con su legado de formas diversas. Uno de sus más importantes alumnos fue el polaco Kasimir Twardowski, un gigante en su propio país que afirmaba que debemos distinguir entre el "objeto" fuera del pensamiento y el "contenido" dentro del pensamiento. Husserl sufría una fascinación mórbida por Twardowski –que era más joven que él–, y las cartas que le dirigió, así como los comentarios sobre su trabajo en su obra publicada, están saturados de una especie de cariño envenenado. A Husserl no le gustaba la idea de que la ciudad de Berlín de la que hablo y la ciudad de Berlín que existe realmente en el mundo exterior pudieran ser dos cosas distintas, por lo tanto negó la diferencia entre objeto y contenido. Como resultado, Husserl negó también la posibilidad de que una cosa exista fuera del acceso que el pensamiento tiene a ella: la ciudad de Berlín real es apenas el objeto potencial de una conciencia; no hay algo así como "Berlín en sí", diferente de "Berlín para mí". Así es que Husserl se metió de lleno en el camino del idealismo –por más que sus admiradores tiendan a negarlo–, y dejó atrás la intuición profundamente realista de Twardowski de que hay un objeto exterior al pensamiento y un contenido interior a él. Lo que rara vez se menciona es que Husserl retuvo la distinción entre objeto y contenido, pero para explotarla *dentro* de la esfera de la conciencia. De hecho, de eso se trata la fenomenología: de la distinción entre el objeto y el contenido del pensamiento. Para el empirismo británico, los objetos de la experiencia no son más que manojos de cualidades. No hay tal cosa como una manzana,

sino solo un rejunte de cualidades: lo rojo, lo brillante, lo duro, lo fresco, lo sabroso que juntos forman el concepto ilusorio de una cosa supuestamente unificada que llamamos manzana. Para la fenomenología, todo lo contrario es verdad: el todo precede a sus partes. Cada momento veo la manzana desde un ángulo distinto, y aprecio los jugos sutilmente distintos que contiene a medida que la voy mordiendo. Su rojo es diferente del rojo de la pintura en aerosol, incluso si reflejan la misma longitud de onda de luz, porque el rojo está atado a la manzana de la misma manera que la luna a su órbita planetaria. Así que, si bien es verdad que Husserl nos encierra en una especie de gueto idealista sin salida al mundo real, *es precisamente por esa razón* que produce una topología dramática de este mundo interior en la que el objeto se encuentra en lucha permanente con sus cualidades; y de hecho se espera del fenomenólogo que sea capaz de distinguir las cualidades accidentales –a través de la llamada "reducción eidética"– para determinar las cualidades esenciales del objeto.

Uno de los propósitos de Husserl al establecer los fundamentos de la fenomenología fue el de convertirla en una misión filosófica especial al margen de las ciencias naturales, que a fines del siglo XIX se encontraban en un momento de auge al tiempo que la filosofía era amenazada por la psicología experimental. Si escuchamos el cierre de una puerta, de acuerdo con Husserl, lo que tenemos que hacer no es establecer una teoría científica relacionada con la acústica que se remita a la vibración del aire y la naturaleza del tímpano, ni una explicación química basada en los neurotransmisores, etc. Todas estas teorías derivan de la experiencia que tratan de explicar, y Husserl sostiene que lo que debe hacerse en primer lugar es detallar dicha experiencia de la manera más sutil y más íntima, describir sus capas y sus sombras. Todo debe volcarse en el reporte de cómo las cosas se manifiestan en la conciencia.

En este punto entra el joven Heidegger (1919), quien

ya a los veintinueve años comenzó a describir un problema específico en la filosofía de su mentor, a saber, que no es verdad que la mayor parte de nuestras relaciones con las cosas involucren una percepción consciente de ellas. Heidegger explica el tema en su famoso análisis de la herramienta, sobre el cual he escrito un libro entero,[22] aunque lo esencial puede resumirse en unas pocas oraciones. No solemos percibir el martillo que usamos, ni percibimos nuestros órganos corporales, el suelo, el oxígeno, las normas legales y gramaticales que nos acompañan día a día. Raramente, casi siempre cuando algo funciona mal, pensamos en alguna de estas cosas. La herramienta se rompe y se convierte en objeto de atención explícita, como ocurre con el *exfondo* obsoleto, o cliché, en la tétrada mcluhaniana. Al decir de Heidegger, las herramientas rotas parecen existir aisladas, mientras las herramientas que funcionan pertenecen a un vasto plexo holístico en el que todas las entidades se interrelacionan con todas: el martillo cobra sentido solo en relación con la casa que construye, con los clavos que utiliza, etc.; en definitiva, Heidegger piensa que la mejor forma de superar el terreno de la figura sin fondo, que llama presencia a la mano, es identificar un mundo maravilloso y holístico de cosas interrelacionadaas que no son sustancias, sino que se definen unas en relación con otras.

En realidad, este tipo de holismo es una cosa bastante común en la filosofía del siglo XX, cuyos referentes evitan por todos los medios la posibilidad de tratar a las cosas visibles como entidades individuales, enajenadas de sus condiciones de fondo. El mismo Marshall McLuhan lo hace comúnmente, como nos recuerdan los ensayos anteriores a *Leyes de los medios*, recopilados y publicados 2011, *Media*

22. Graham Harman, *Tool-Being. Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Chicago, Open Court, 2002.

and Formal Cause.[23] Lo mismo ocurre en la llamada "nueva crítica" que dominó la teoría literaria hace un tiempo. Cleanth Brooks, por ejemplo, es famoso por decir que un poema no puede parafrasearse como un significado literal. Pero a pesar de la tendencia de Brooks a separar al poema de sus condiciones culturales y sociales, la razón por la que piensa que un poema no puede parafrasearse es porque el poema no es más que una interrelación holística de todos sus elementos. La idea de que el camino para abandonar las individualidades aisladas en la percepción consciente era abandonar las individualidades y punto, tratándolas como derivados de un contexto relacional previo, parece haber tenido un consenso muy amplio.

Obviamente, estoy en desacuerdo con este consenso, y he tratado de manifestarlo en todas mis publicaciones. Consideremos nuevamente el caso de Heidegger. Lo usual es leerlo como el filósofo para el que toda teoría consciente emerge del fondo oscuro de la acción práctica. Pero el problema con esta lectura es que la praxis humana es tan inepta como la teoría y la percepción cuando se trata de hacer justicia a las cosas. Si nuestra percepción de una silla la reduce a una caricatura unidimensional de su ser secreto oculto, lo mismo vale para mi acción práctica de sentarme en ella, puesto que, en nuestra profunda estupidez, tendemos a despreciar la innumerable cantidad de rasgos de la silla que son relevantes para los perros, los mosquitos y los rayos cósmicos. Hay una profundidad de las cosas que no se agota en ninguna actividad humana, sea consciente o inconsciente. Según mi perspectiva, incluso los objetos inanimados producen caricaturas unos de otros tal como hace el pensamiento humano, pero este tema ahora no nos concierne. El punto es el siguiente: los

23. Marshall y Eric McLuhan, *Media and Formal Cause*, Huston, Neopoiesis, 2011.

fenómenos que existen en la conciencia no son libres de toda clase de relaciones, en tanto solo existen en relación con la conciencia; de la misma forma, las herramientas de Heidegger solo existen unas para otras. Pero si fuera así, si las cosas existieran solo unas para otras, las herramientas nunca podrían romperse y, por lo tanto, *los medios de fondo nunca podrían obsolescer en clichés*. Cada cosa sería todo lo que puede ser, todo el tiempo, sin un plus de reserva. Aristóteles ya daba este argumento en la *Metafísica*, al debatir con los megarios, quienes pretendían que el constructor de una casa solo es constructor de casas en el momento de construir casas. Para Aristóteles, esto equivalía a decir que el constructor de casas que está dormido es un ignorante en todo lo relacionado con su oficio. La ontología relacional erra el tiro y así como Heidegger dice adscribir a ella aunque su trabajo nos lleva en otra dirección, lo mismo pasa con McLuhan: si fuera verdad que los medios están construidos por sus relaciones, los entenderíamos por completo, y el fondo ya sería, enteramente, figura.

En otros lugares he tratado de llevar más lejos este argumento y proponer que si las entidades son siempre más profundas que sus relaciones, se vuelve problemática la forma en la que pueden entrar en contacto. No es viable decir que uno toca el 70% de una mesa y deja el restante 30% intacto, porque la mesa es una unidad tanto como cualquier otro objeto. El contacto es con todo o nada, y si cada cosa es más profunda que todas sus relaciones, la respuesta *inicial* debería ser "nada", es decir, ausencia total de contacto entre las cosas. Esto estaba en el horizonte del ocasionalismo islámico y francés, que proponía que debe ser Dios el medio de comunicación necesario entre dos entidades cualesquiera. Lo mismo pensaban Hume y Kant al convertir al ser humano en el medio comunicante, y McLuhan al afirmar que todo contacto con un contenido explícito debe ocurrir en un medio o un fondo específico.

De todos modos, es difícil decir cómo es que el medio es el "mensaje", en tanto McLuhan mismo dice que medio y contenido son completamente intraducibles, que el medio nunca se vuelve explícito o "dialéctico", lo que quiere decir que nunca aparece como figura sino que se repliega de todo acceso –esto también es verdad en el caso de las entidades de Heidegger. De la misma forma que para Aristóteles la sustancia no puede expresarse en definiciones, para McLuhan la gramática y la retórica (el fondo) no pueden expresarse en la dialéctica (la figura). En este sentido, el contenido de un medio no es un medio anterior, sino una posible representación o traducción de un medio anterior. El medio anterior real era mucho más profundo. No es que la televisión no fuera visible en 1950 y se haya hecho visible en YouTube en 2011, sino que lo que vemos en YouTube no es más que la simulación de lo que la televisión, durante su apogeo como medio incuestionable, fue.

Dicho de otra manera, no hay algo así como el acceso figural directo al dominio del fondo. Pero, paradójicamente, como dijimos antes, el mundo de las figuras es el único lugar en el que pueden ocurrir cambios en el fondo, puesto que tanto las recuperaciones como las inversiones ocurren allí, en el nivel de la figura visible, y no del fondo invisible. ¿Cómo puede ser así si los arquetipos de la experiencia humana no tienen la capacidad ni siquiera de tocar los medios subterráneos a los que, supuestamente, pueden transformar? No podemos resolver el problema en este ensayo, pero el problema tiene una forma inversa que resulta más fácil y que vale la pena mencionar. Heidegger distinguía entre la presencia de figuras visibles y el repliegue de lo real, y algo muy parecido es lo que pasa en McLuhan. Pero si es un misterio cómo el medio de fondo (la televisión, los aeroplanos, Internet) puede ser tocado si su realidad es intraducible a cualquier lenguaje dialéctico accesible, hay otra entidad real *directamente* involucrada con la experiencia más que con el repliegue de la experiencia: *nosotros mismos*. Es verdad que todo lo visible se recorta sobre el fondo de un medio intangible, pero también es verdad que nosotros mismos somos la condición raramente explícita de todas nuestras experiencias. La filosofía de Kant se trata básicamente de eso: la "unidad trascendental de la apercepción"; con un nombre tan dificultoso, apenas significa eso: que yo debo acompañar todas mis experiencias como un medio silencioso. En la mayoría de los casos, el yo es el medio de la experiencia y la experiencia se sienta enfrente del yo en toda su insipidez y aburrimiento, nada más que clichés obstructivos que convierten mi experiencia en algo de una enorme banalidad: el equivalente vivido del "arte académico" de Greenberg, en el que el contenido no es consciente de ningún modo de su medio, ni se relaciona con él. Y si se trata de los artistas, "las antenas de nuestra raza", hay lugar para la fascinación y el involucramiento. La fusión ocurre tal vez no entre figuras visibles y el medio de fondo inalcanzable, sino entre las figuras y nosotros, un medio más accesible. Más que pensar que los humanos somos el contenido de cualquier medio, podríamos pensar que somos el medio de cualquier contenido que sea más que un cliché. Y esto es, precisamente, lo que McLuhan denomina mímesis en *Leyes de los medios*. La mímesis, el enemigo de Platón. Así como Platón buscaba distanciarse de los poetas, los poetas buscan que no tengamos distancia con la ira de Aquiles, que la sintamos como algo cercano, del mismo modo que Aristóteles dice que el poeta, el artista, se aproxima a un tipo de locura murmurando discursos en soledad y reaccionando emocionalmente al imaginarse los obstáculos y los triunfos de sus héroes. Si la clave es la mímesis, tenemos que escapar de la época signada por el intelectual cool, irónico y crítico, que se convierte en una variante de presumido. En cambio, el involucramiento mimético, la emocionalidad de alto relieve y la sinceridad fascinada con el mundo se presentan como las verdaderas pruebas de un pensamiento superior.

GREENBERG, DUCHAMP Y LA PRÓXIMA VANGUARDIA

Publicada por primera vez en el quinto número de la revista Speculations *en 2014, esta pieza había sido, originalmente, una conferencia que presenté en Fortaleza, Brasil, el 7 de agosto de 2012. Erick Felinto, de Río de Janeiro, había organizado un fabuloso congreso nómade que tuvo lugar en julio y agosto de ese año, y que contaba con luminarias como Bruno Latour y Siegfried Zielinski. Para las primeras tres itinerancias (São Paulo, Río de Janeiro y Salvador) se nos pidió que preparáramos una sola conferencia; en mi caso el tópico era la importancia filosófica de Marshall McLuhan. Pero en la última parada (Fortaleza) debíamos tocar algún tema específicamente relacionado con el arte. Convenientemente, yo tenía preparada esta conferencia adicional sobre el crítico de arte estadounidense Clement Greenberg y sus disputas con el legado de Marcel Duchamp. Greenberg es un autor que me impresionó mucho desde la primera vez que lo leí, y finalmente tuve la ocasión de pasar el verano de 2011 leyendo su obra reunida y descubrir tardíamente que su teoría del modernismo artístico comparte muchas de las virtudes y los vicios de los enfoques de Heidegger y McLuhan sobre la dualidad entre figura y fondo. Al día de hoy Greenberg sigue pareciéndome un autor cada vez más importante.*

Dos de los pivotes del arte del siglo xx –sin discusión– son Clement Greenberg y Marcel Duchamp. Y parecen ser también figuras opuestas: la reputación de Duchamp mejora

cuando la de Greenberg se apaga y viceversa. Greenberg es el defensor impertérrito del formalismo, de la obra de arte aislada de su entorno sociopolítico e incluso de las intenciones del artista. Greenberg decía que Duchamp no era "un buen artista" y que sus devotos, incluyendo al famoso Joseph Beuys, tampoco eran "particularmente buenos artistas".[1] Desde la última mitad de la década del cuarenta hasta comienzos de la del sesenta, las perspectivas críticas de Greenberg avanzaron a la par de la vanguardia artística que se mudaba de París a Nueva York junto al despliegue de Jackson Pollock y la llamada "abstracción pospictórica" de Kenneth Noland y Jules Olitski. Desde ese entonces, Greenberg y los estilos a los que daba preferencia cayeron en desgracia mientras que, en palabras de un observador, "la reputación y las obras de Marcel Duchamp [...] sobrepasaron a las de Picasso a los ojos de historiadores y artistas".[2]

A lo largo de la última década, fue gestándose un nuevo consenso positivo alrededor de los textos de Greenberg, mientras que el legado de Duchamp quedó en el borde de la sobreexplotación. Mi intención es reexaminar las quejas de Greenberg referidas a Duchamp con la esperanza de que, al evaluar sus puntos fuertes y débiles, podamos recuperar las rutas que se abren para la crítica de arte y tal vez para el mismo arte.

1. LAS CRÍTICAS DE GREENBERG A DUCHAMP

Desde los comienzos de su carrera en 1939 hasta mayo de 1968, Greenberg publicó un total de 333 ensayos, artículos y reseñas. Por lo que yo pude ver, en todo este

1. Clement Greenberg, *Late Writings*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003.
2. Gavin Parkinson, *The Duchamp Book*, Londres, Tate Publishing, 2008.

volumen escrito no hay más que dos menciones a Marcel Duchamp. En enero de 1943 encontramos una referencia al pasar a algunas piezas de Duchamp en la nueva galería de Peggy Guggenheim, que para Greenberg estaban mal presentadas.[3] Casi un cuarto de siglo después, en abril de 1967, Greenberg nos dice que el minimalismo se involucra con la tercera dimensión porque en ella es donde el arte interfiere con el no-arte, y le otorga a Duchamp y a los dadaístas el crédito de su descubrimiento.[4] Dos referencias en veintiocho años. Eso es todo.

Pero, comenzando con la charla que Greenberg dio en Sydney en 1968, y que fue publicada al año siguiente, Duchamp se va convirtiendo en un antagonista más y más central. Aunque las referencias apenas son más numerosas que antes, son más vehementemente negativas y más centrales para la defensa de su propio sistema estético. A la fecha, las cosas en el arte occidental han cambiado mucho. Greenberg ya es una especie de exiliado intelectual más que un rey y Duchamp en cambio se ha convertido en el precursor heroico de las tendencias del momento. Examinemos por un momento estas referencias para prepararnos para una discusión más general.

En la charla en Sydney de mayo de 1968, Greenberg critica a Duchamp dos veces por haber intentado trascender la diferencia insuperable entre arte bueno y malo. En la primera mención no condena solo a Duchamp, sino también a buena parte del arte de la época: "Las cosas destinadas a ser arte no funcionan ni existen como arte hasta que no las experimenta el gusto. Hasta ese momento son fenómenos puramente empíricos, objetos o hechos estéticamente

3. Clement Greenberg, *The Collected Essays and Criticism. Perceptions and Judgements, 1939-1944*, Chicago, University of Chicago Press, 1986, vol. 1.
4. Clement Greenberg, *The Collected Essays and Criticism. Modernism with a Vengeance, 1957-1969*, Chicago, University of Chicago Press, 1993, vol. 4.

arbitrarios. Pero así es como se percibe o como quiere ser percibido, justamente, casi todo el arte contemporáneo, en la esperanza, renovada periódicamente a partir de Marcel Duchamp hace cincuenta años, de que al evitar el dominio del gusto y mantenerse sin embargo en el contexto del arte, algunas clases de trampas pueden alcanzar una existencia y un valor únicos. Hasta ahora, esta esperanza resultó ser una ilusión".[5]

Más adelante, en la misma conferencia, Greenberg se extiende un poco más.[6] En toda la historia del arte, dice, nadie cuestionó la diferencia entre el arte de calidad y el arte malo hasta la emergencia de la vanguardia "popular". Greenberg se refiere con este término a Duchamp y el dadaísmo. La dificultad inherente del gusto y la producción artística en sus más altas esferas fue reemplazada por la dificultad de aceptar un fenómeno ostensiblemente no artístico como si fuera una obra de arte. Greenberg ofrece una lista sarcástica de pseudoobras de arte reales o imaginarias surgidas de la vanguardia pop duchampiana: "Una hilera de cajas... un palo... una pila de basura... los proyectos de un paisajismo ciclópeo... el plan de cavar una trinchera en línea recta por cientos y cientos de millas... una puerta entreabierta... el corte transversal de una montaña... la proyección de relaciones imaginarias entre puntos reales del espacio... una pared blanca... etc., etc.: todo esto evoca actualmente la idea de lo estéticamente difícil".[7]

Greenberg llega a la siguiente conclusión: "en este contexto, toda la Vía Láctea podría presentarse como una obra de arte. El problema es que la Vía Láctea, como obra de arte, es banal".[8] En la conferencia de Sydney, Duchamp aparece como

5. Ibíd.
6. Ibíd.
7. Ibíd.
8. Ibíd.

aquel artista que evita los problemas de la calidad estética y en cambio propone que cualquier objeto arbitrariamente elegido puede ser una obra de arte. Esta interpretación de Duchamp no es inadecuada en el fondo, y tampoco inexacta.

En el ensayo titulado "Counter-Avant-Garde", de 1971, la crítica a Duchamp se vuelve más violenta, espesa e intrincada.[9] En el arte occidental, dice Greenberg, siempre hubo un número reducido de innovadores que también llevaban la delantera en términos de calidad estética. A comienzos de la década de 1860, la distancia entre el arte avanzado y el gusto oficial comenzó a ampliarse. El arte avanzado empezó a desafiar el gusto oficial al punto de causar un cierto shock: ahora el arte importante debía ser escandaloso. Así fue con Manet, los impresionistas, Cézanne, los fauvistas y el cubismo. En todos estos casos, pasado un tiempo el escándalo se disipó, aunque el subyacente desafío estético de estar a la vanguardia siguió en pie. Pero el desafío y el escándalo, que originalmente eran cosas separadas, terminaron por confundirse. Con la llegada de los futuristas italianos, "la innovación y el carácter avanzado comenzaron a asemejarse a [...] medios categóricos para obtener significación artística más allá de la cualidad estética".[10] Con Duchamp, la vanguardia se convirtió redondamente en *vanguardismo*. En palabras de Greenberg: "en poquitos años, comenzando a contar en 1912, [Duchamp] sembró los precedentes de todo lo que el arte vanguardista iba a hacer en el siguiente medio siglo. [...] De esta manera, a diferencia del arte avanzado, el arte vanguardista quedó cerrado en un conjunto de elaboraciones, variaciones y recapitulaciones de sus ideas originales".[11]

9. Clement Greenberg, "Counter-Avant-Garde", en *Art International*, N° 15, 1971. Republicado en Joseph Masheck (ed.), *Marcel Duchamp in Perspective*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1975.
10. Clement Greenberg, *Late Writings*, *op. cit.*
11. Ibíd.

Son palabras fuertes, considerando la casi total ausencia de Duchamp en los escritos de Greenberg anteriores a su cumpleaños número sesenta. ¿Y cuáles son los elementos fundantes de la visión del arte de Duchamp, al que Greenberg admite como el artista que marcó el terreno del arte "vanguardista" de una fecha tan remota como 1971? Su caracterización es magistral: "Lo chocante, lo escandaloso, lo mistificador y lo confuso se convirtieron en fines en sí, y no fueron ya sentidos como el efecto colateral inicial de la novedad artística que al final se disipa cuando nos familiarizamos con lo nuevo. Estos efectos colaterales ahora deben ser intrínsecos. La primera reacción espantada ante una obra de arte innovadora debe ser la única reacción correcta".[12]

Además, el shock y el escándalo dejaron de ser estéticos, como ocurría en el gran arte de la modernidad, y se limitaron al dominio extraestético: "los primeros readymades de Duchamp, su rueda de bicicleta, el botellero de hierro, su mingitorio, no eran para nada nuevos en su configuración; llamaban la atención al comienzo solo porque se los presentaba en el contexto de las bellas artes, un contexto puramente cultural y social, no un contexto estético o artístico por derecho propio".[13] El objetivo ya no es violar las normas estéticas previas para fomentar el progreso del gusto, sino violar el decoro social porque sí.

Hay algunos otros puntos por considerar. Duchamp siempre se enorgullecía de un arte dirigido a la mente más que a los ojos, en contra de lo que despreciativamente llamaba "arte retinal".[14] Para Greenberg, este exceso de *pensamiento* es justamente la muerte del arte. En otras palabras, el vanguardismo de Duchamp involucra

12. Ibíd.
13. Ibíd.
14. Gavin Parkinson, *The Duchamp Book*, *op. cit.*

demasiada decisión consciente. El artista ejecuta una serie de operaciones cognitivas fáciles que no sobrepasan su instancia de concepción; por lo tanto, el artista no se sorprende ante aquello que la obra de arte descubre. "La volición consciente, la deliberación, juega un rol principal en el arte vanguardista; la ingenuidad reemplaza a la inspiración; la trampa reemplaza a la creación; la apariencia sofisticada reemplaza a la imaginación; en definitiva, lo conocido reemplaza a lo desconocido".[15] Lo nuevo se convierte entonces en un conjunto de gestos externos disponible a la conciencia, y ya no es objeto de una lucha feroz. Como resultado, "la empresa excepcional de la innovación artística, convertida en una cuestión de categorías estandarizadas, de un conjunto de 'miradas', queda al alcance del cálculo más desprovisto de inspiración".[16] Y sin embargo, la estética se ocupa de la sorpresa más que del shock, de las maniobras difíciles con algo que se sale de nuestro alcance más que del dominio transparente sobre un concepto que podamos diseñar a conciencia. Como Greenberg dirá más adelante, las demostraciones matemáticas aburren cuando se las repite y lo mismo ocurre con las demostraciones de Duchamp en lo relativo a la arbitrariedad de lo que importa como objeto artístico. "Pero ese no es el caso del arte más sustancial, bueno y malo, que debe experimentarse una y otra vez para poder conocerlo un poco más cada vez."[17]

Un punto importante es que el vanguardismo considera que toda la historia del arte puede trastornarse con un solo gesto, mientras para Greenberg el arte avanza al dominar el mejor arte del pasado y adaptarlo de alguna manera relevante: "Tal vez el tópico más constante en la

15. Clement Greenberg, *Late Writings*, *op. cit.*
16. Ibíd.
17. Ibíd.

retórica vanguardista es la idea que viene con cada nueva fase de la vanguardia, o de la aparente vanguardia, y que trata de convencernos de que finalmente el pasado se terminó y de que el arte está experimentando una mutación definitiva, después de la cual nada será igual".[18]

Los intentos por provocar escándalo y dar vuelta el arte desde afuera reemplazaron entonces a los desafíos al gusto formulados desde adentro de la tradición. Para Greenberg, la sorpresa debe ocurrir siempre en un determinado contexto: "Las formas nuevas y sorprendentes del arte siempre estuvieron conectadas íntimamente con las formas previas. [...] Nunca hubo en verdad grandes saltos hacia adelante ni grandes innovaciones surgidas de la nada, ni rupturas de la continuidad en el gran arte del pasado, ni en el de nuestros días".[19] Tal como diría cinco años después en los seminarios de Bennington, "Duchamp apenas si sabía de qué se trataba realmente el cubismo".[20] Es decir, desconocía la conversión de la pintura en superficie plana, opuesta a la ilusión de profundidad que la pintura tenía desde el Renacimiento italiano. Para Greenberg, esto se ve con claridad en la perspectiva tradicional de los intentos pictóricos casi cubistas del mismo Duchamp, previos a su renuncia a la pintura y su entrada en el readymade con la rueda de bicicleta.

Esta cuestión nos lleva directamente al último y tal vez el más importante de los aspectos de las críticas de Greenberg a Duchamp. Aunque pueda parecer sorprendente al comienzo, Greenberg caracteriza inflexiblemente tanto a Duchamp como al surrealismo como formas de "arte académico". Y hay dos clases de artista académico, dice. La primera es aquella que percibe las formas avanzadas de arte del momento pero las sigue solo de una forma lavada y para nada

18. Ibíd.
19. Ibíd.
20. Gavin Parkinson, *The Duchamp Book, op. cit.*

riesgosa. Greenberg pone el ejemplo de Paul-Albert Besnard, cuya variante popular y poco imaginativa del impresionismo durante la década de 1880 "se vendía mejor que Sisley y Pissarro, a pesar de ellos, e incluso tuvo mejor reputación en el corto plazo".[21] La segunda clase de academicismo, mucho más común, es la de aquel artista "acomplejado [por las nuevas tendencias] que se orienta a las expectativas propias de una fase anterior del arte".[22] Duchamp, un temprano admirador de Cézanne y el fauvismo, no podía entender las nuevas normas estéticas generadas por el cubismo, y lo malinterpretó como una mera forma de shock y escándalo, en lugar de entenderlo como un estilo con su propio mérito estético. Por esta razón, dice Greenberg, puede pensarse a Duchamp como una figura cultural interesante, pero no como un artista importante.[23] El dadaísmo, el surrealismo, el pop y el minimalismo marcan, todos ellos, una relajación gradual de las normas estéticas: todo se nivela por lo bajo sobre la vara de las expectativas previas respecto de lo que cuenta o no como arte.

Pero todavía no escuchamos la definición más poderosa del arte académico que nos da Greenberg, de otra importante charla ocurrida en Sydney, en 1979: "El academicismo no es un problema relacionado con las academias; academias existieron siempre, mucho antes de la academización, incluso antes del siglo XIX. El academicismo consiste en *la tendencia a considerar el medio de un arte como algo dado*. El academicismo siempre resulta en la imprecisión: las palabras se vuelven borrosas, los colores difusos, las fuentes físicas del sonido se descomponen".[24]

21. Clement Greenberg, *Homemade Esthetics. Observations on Art and Taste*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
22. Clement Greenberg, *Late Writings, op. cit.*
23. Ibíd.
24. Ibíd. Énfasis añadido.

Hasta las décadas del veinte y treinta, el arte académico había tendido a ser descaradamente académico. Lo defendían las academias oficiales y el gusto convencional; lo rechazaba una diminuta élite modernista. Greenberg apunta que, con el surrealismo, heredero del dadaísmo, comenzamos a ver una forma de arte académico disfrazada de modernismo avanzado.

Ya en su pionero ensayo de 1939, "Vanguardia y *kitsch*", Greenberg sostiene que "Picasso, Braque, Mondrian, Miró, Kandinsky, Brâncuşi y hasta Klee, Matisse y Cézanne derivan su inspiración central del medio en el que trabajan",[25] pero añade en una despreciativa nota al pie que "la preocupación más cabal de un pintor como Dalí es la representación de los procesos y los conceptos de su mente, no de su medio".[26] Todo el shock que producen las jirafas incendiadas y los elefantes monstruosamente altos y patizambos se enfoca en el contenido literario, y en la mirada de Greenberg hemos llegado a un punto en la historia de las artes visuales en el que el contenido literario es apenas una distracción no artística. Por eso tanto el surrealismo como el dadaísmo son los dos lados de la misma moneda académica. El surrealismo se caracteriza por tomar al medio como algo dado al reemplazar los dibujos con modelo por las fantasías más salvajes protagonizadas por entidades alucinatorias. Al mismo tiempo, el dadaísmo toma al medio también como algo dado al renunciar al proyecto de transformarlo desde adentro y desafiarlo solo con gestos chocantes desde el exterior.

Hay más detalles interesantes en la crítica de Greenberg a Duchamp, más rasguños y golpes agudos, pero ya tenemos los elementos principales a la vista, que estimo que son seis en lo fundamental:

25. Clement Greenberg, *The Collected Essays and Criticism. Perceptions and Judgments, op. cit.*
26. Ibíd.

1. Duchamp rechaza la cualidad como una norma estética.

2. Duchamp no considera que el escándalo y el shock sean un efecto colateral del arte más avanzado que desaparece con el tiempo, sino que los considera su propósito central.

3. Duchamp rompe con las normas establecidas no mediante transformaciones estéticas internas, sino al transgredir el decoro social cotidiano: muestra mingitorios, pechos o el cuerpo desnudo de una mujer asesinada en un contexto como el de las bellas artes que, naturalmente, va a mostrarse horrorizado.

4. Duchamp le otorga primacía al pensamiento, convirtiendo a las obras de arte en conceptos excesivamente transparentes.

5. Duchamp sobrevalora las rupturas radicales entre su propio arte y el arte del pasado.

6. Aunque se considera a sí mismo el pináculo del artista avanzado, Duchamp en verdad es un artista académico que se toma al medio como algo dado, se desespera con la idea de transformarlo desde adentro y recae en una especie de sabotaje juvenil del contexto de presentación de las bellas artes.

Esta lista de seis puntos es, tal vez, más interesante si la damos vuelta para convertirla en el programa estético positivo del propio Greenberg:

1. El arte es una cuestión de cualidad estética.

2. El shock y el escándalo son un síntoma temporario del arte avanzado, nunca su propósito central.

3. El arte importante se caracteriza por sus desafíos estéticos más que por sus efectos chocantes extraestéticos.

4. El arte es una cuestión de gusto más que de pensamiento, y el gusto siempre tiene que luchar para refinarse y mejorar frente al objeto artístico.

5. El arte importante se sostiene en el pasado en lugar de romper con él radicalmente.

6. El arte no debe ser académico, en el sentido de que no debe tomar al medio como algo dado. Este último principio implica que el arte refleja una lucha constante para reinventar su forma.

Dicho de otra manera, el arte evita el academicismo cuando su contenido logra *reflejar* o *encarnar* las posibilidades de su medio, más que presentar su contenido como una figura aislada cuyo medio o fondo pueden tomarse como algo dado. Por eso es que Greenberg celebra crecientemente la pintura que anuncia la superficialidad del lienzo, por eso es que el cubismo fue para él la principal escuela del siglo xx; y esa es también la razón por la que Greenberg siente semejante arrobo por el collage cubista sintético, entendido como una forma de negociar los peligros del cubismo de alcanzar un punto muerto bidimensional.[27] Para Greenberg, el contenido del cubismo refleja y domina las más altas posibilidades de su medio en ese preciso momento de la historia. En otras palabras, a pesar de su preocupación por la superficie del lienzo, hay un sentido en el cual a Greenberg le interesa primordialmente la *profundidad*: le interesa que las condiciones profundas invisibles de un medio se hagan de alguna forma visibles en el contenido del arte.

2. FILOSOFÍA NO-RELACIONAL

De esta manera, Greenberg se asocia con dos figuras centrales de las humanidades en el siglo xx. La primera es el teórico canadiense de los medios, Marshall McLuhan, famoso por sus aseveraciones como "El medio es el mensaje" y "el contenido o mensaje de un medio en particular tiene tanta importancia como la inscripción pintada en el casco de una bomba atómica".[28] En otras palabras, perdemos el tiempo cuando discutimos sobre el contenido bueno o malo

27. Clement Greenberg, *The Collected Essays and Criticism. Modernism with a Vengeance*, *op. cit.*

28. La cita más extensa proviene de la famosa entrevista de 1969 a Marshall McLuhan en *Playboy*.

de los programas de televisión, porque el trabajo verdadero lo efectúan los cambios invisibles en la estructura de la conciencia que la televisión trae consigo, sin que importe la buena o mala calidad de tal o cual contenido. Si traducimos a Greenberg a los términos de McLuhan, podremos decir entonces que "El contenido de cualquier pintura tiene tanta importancia como la inscripción en el casco de una bomba atómica". Todo el activismo político en el arte, toda anécdota literaria o mensaje inspirador desaparece ante la consideración puramente formal de cómo el medio mismo está hecho para dar un paso adelante y brillar en el contenido.

Pero tal vez el mayor vínculo es el que podemos tender entre Greenberg y Martin Heidegger, el campeón de peso pesado de la filosofía del siglo xx que a mis ojos todavía no ha conocido a un rival de su categoría. ¿No es la filosofía de Heidegger, de alguna manera, una premonición de lo que Greenberg y McLuhan iban a formular por separado mucho después? La fenomenología de Edmund Husserl nos pide que suspendamos el juicio respecto de las razones ocultas en la naturaleza que permiten que las cosas ocurran tal como ocurren, y que nos enfoquemos en cambio en la descripción paciente de los fenómenos en la conciencia, en toda su sutileza. El gran quiebre de Heidegger ocurre cuando afirma que *no* nos encontramos con las cosas primariamente como entidades presentes frente a la conciencia. En realidad, las entidades se nos hacen presentes de modo excepcional cuando *funcionan mal*. Siempre y cuando el corazón y los pulmones gozen de buena salud, siempre que la autopista no se vea interrumpida por un terremoto, siempre que el martillo y el destornillador funcionen entre nuestros dedos, en lugar de fragmentarse en piezas diminutas e irrecuperables, tendemos a no ocuparnos conscientemente de su presencia. Mientras que a los fenómenos que tienen lugar en la mente se los caracteriza como *presentes* o *presentes a la mano*, las entidades mismas están *listas a la mano* para Heidegger, pues permanecen invisibles mientras trabajan en distintas tareas.

Pero incluso esta lectura estándar de Heidegger es demasiado superficial. Porque Heidegger no nos brinda solo una diferenciación entre la percepción consciente y la teoría, por un lado, y la acción práctica e inconsciente, por otro. Ya la práctica misma reduce las cosas a figuras, en cuanto mi uso de la silla o del martillo las caricaturiza o sobresimplifica al interactuar solo con un número limitado de su vastísimo rango de propiedades. La lección más importante que nos ofrece Heidegger no consiste en que la percepción consciente es el terreno de la figura mientras la praxis inconsciente es el dominio silencioso del fondo. Más bien, el fondo silencioso es la cosa misma, reducida, caricaturizada o distorsionada por *cualquier* relación que podamos tener con ella, ya sea teórica o práctica. Es más: este no es un hecho especial propio de los seres humanos, sino que resulta típico incluso de las relaciones inanimadas. Pero por el momento no tenemos la necesidad de hacer una lectura no ortodoxa de Heidegger, puesto que hasta la lectura más ortodoxa ya cuenta con el punto que necesitamos: lo que se muestra visiblemente en el mundo aparece solo contra un fondo del que se alimenta. En este sentido, la crítica de la presencia en la historia de la filosofía de Heidegger también puede considerarse una crítica del "arte académico", es decir, del arte que consiste en tomar el medio como algo dado, según la poderosa definición de Greenberg. De forma similar, la "filosofía académica" sería para Heidegger la que trata al ser como algo que puede agotarse en alguna forma de *presencia*.

Sin embargo, hay algo raro en esta celebración del trasfondo profundo que hacen Heidegger, McLuhan y Greenberg. En los tres casos, esa profundidad resulta absolutamente estéril, incapaz de generar nada nuevo. Comencemos por el caso más claro, el de McLuhan. Para él, el medio dominante en cualquier situación está tan profundamente enterrado que no hay forma de abordarlo de modo directo en términos cognitivos. Pero no es solo que no podemos mirar al medio

de modo directo, puesto que toda intención de explicar los efectos de la televisión o de Internet va a fallar en su intento de agotarlos; lo que ocurre es que el medio en sí mismo no puede cambiar sin algún tipo de ímpetu llegado del exterior. Y hasta donde sé, McLuhan reconoce solo dos maneras por las que los medios pueden cambiar: la inversión, a través del recalentamiento; y la recuperación, a través del trabajo de los artistas. La inversión ocurre cuando, por ejemplo, la velocidad y la conveniencia de los automóviles se invierten en la lentitud y la inconveniencia de los grandes embotellamientos. No es que los autos en sí mismos hayan cambiado, sino que sus rasgos aparentemente superficiales, como su aparatoso chasis, se vuelve inmanejable cuando se multiplica su número. Lo que hace que un medio se convierta repentinamente en otra cosa no es su aspecto profundo y eficaz, sino sus rasgos más secundarios y frívolos.

En cuanto a la recuperación, para McLuhan ocurre cuando un cliché común u obsoleto adquiere nueva vida y vuelve a ser creíble. Cuando los LP de vinilo dejan de ser una tecnología obsoleta que el CD dejó atrás y se convierten en un nuevo objeto reverencial para conocedores que desprecian el sonido frío y estéril del CD, lo que ocurre es un ejemplo de recuperación. Pero, primariamente, McLuhan cree que la recuperación es la tarea privilegiada de los *artistas*. Son los artistas los que transforman las figuras visibles más banales al situarlas en una especie de fondo redivivo que les otorga una nueva actualidad. El punto crucial para nosotros es el siguiente. De acuerdo a McLuhan, los medios de fondo [*background media*] son más importantes, siempre, que su contenido. Pero justamente porque estos medios actúan a un nivel tan profundo, tan inaccesible al contacto consciente, no pueden transformarse. La transformación ocurre solo en la capa más superficial de los medios, ya sea superficial por periférica, en el caso del recalentamiento y la inversión, o superficial por ser mero contenido, en el caso del artista que redescubre un medio pretérito como contenido de un medio nuevo.

En la filosofía de Heidegger ocurre lo mismo, aunque las apariencias nos lleven en el sentido contrario. Es verdad que hay más de un pasaje en los escritos de Heidegger, especialmente en sus escritos tardíos, en los que trata a los humanos como si solo pudieran esperar el lanzamiento de una nueva época del ser. Pero, en realidad, el problema implícito de Heidegger es que en la medida en que sus objetos se retraen tan profundamente unos de otros, no resultan capaces de establecer contacto alguno, *precisamente* porque son tan profundos. Si hacen contacto, solo es a través de su capa más superficial. Si un martillo o un virus me lastiman, no es porque puedan asaltar la esencia de mi personalidad, sino porque logran explotar rasgos superficiales, como un pulgar demasiado sensible o un par de cortes accidentales en la piel. La profundidad de Heidegger es tan profunda que todo debe ocurrir en la superficie, aunque Heidegger no se dé cuenta tan claramente del tema como McLuhan.

Pero hasta Greenberg admite que el contenido de una pintura es importante. A veces llama al contenido el lugar de la inspiración: una pintura de Picasso no es solo sobre la relación entre la imagen y la superficie plana, sino también sobre una guitarra, un caballo o el rostro de una mujer. Sin embargo en los escritos de Greenberg este tema queda sin desarrollar; concede el punto sin extenderse sobre el rol que el *contenido* puede tener en el arte. Su preocupación central sigue siendo la forma en la que el contenido del medio revela su estructura como su famoso caso sobre la bidimensionalidad del plano pictórico. Y aunque Greenberg admite sin problemas que se trata de una restricción histórica pasajera que no es obligatoria para el arte de todos los tiempos, escribió tan poco sobre arte no contemporáneo que solo podemos especular respecto de los principios que hubiera utilizado para separar una pintura del Renacimiento buena de una mala, o una buena instalación de comienzos del siglo XXI de una mala.

3. EL ARTE Y LAS RELACIONES

Se sabe que Greenberg era un hombre con prejuicios fuertes y que era capaz de efectuar juicios severos y precipitados. Por esta razón puede ser tentador despreciarlo como un crítico malhumorado y arrogante y no tomar en serio sus ideas. Pero ese sería un error fatal. Cuando Greenberg rechaza a un artista que nos interesa, lo hace por haber adoptado ciertos principios estéticos subyacentes. Y es mejor reflexionar e incluso cuestionar dichos principios más que condenar a Greenberg por ser su mensajero.

No hubo probablemente un defensor del modernismo más vehemente que Greenberg, para quien lo moderno no era una ruptura con el pasado sino un esfuerzo por preservar la calidad del arte del pasado y evitar su degeneración en una serie de gestos académicos repetidos mecánicamente. Su definición del arte académico, según vimos, es "el arte que toma al medio como algo dado". Ya hemos puesto esta perspectiva en relación con la teoría de McLuhan y la filosofía de Heidegger.[29] Si el arte académico es el que toma al medio como algo dado, podemos entender por qué Greenberg le objetaba a Dalí y a otros de los surrealistas su carácter académico. En el surrealismo no parece haber innovaciones fuertes en cuanto al medio. De hecho, Greenberg piensa que los surrealistas retuvieron deliberadamente las convenciones del realismo y la perspectiva propias de la pintura académica para que todo el mundo pusiera la atención en el *contenido* de sus obras. Aunque resulte difícil considerar "académico" a Dalí sin hacer una mueca, el cargo no es objetable si nos atenemos a la definición que Greenberg da del arte académico.

El caso de Duchamp es distinto, para quien la acusación de academicismo resulta considerablemente más extraña. Ya

29. Clement Greenberg, *Late Writings*, *op. cit.*

hemos visto que Greenberg hace seis críticas distintas a Duchamp y el academicismo es apenas una de ellas. Las otras son el aparente rechazo que Duchamp hace de la calidad como norma, su sobrevaloración del shock y el escándalo, su tendencia a ser chocante no solo a través de los medios estéticos sino sobre todo al romper las expectativas sociales, su confianza exagerada en conceptos transparentes más que en la incertidumbre estética y por último sus pretensiones de romper radicalmente con el pasado. Pero concentrémonos en la acusación de "academicismo". Dalí puede ser fácilmente considerado un artista académico, aunque sea controvertido, si seguimos la definición de Greenberg: el arte académico es poco consciente de su medio. En el caso de Duchamp, necesitamos un argumento más oblicuo dado que es considerado el ejemplo paradigmático de quien desafía todas nuestras expectativas de lo que debe ser un medio artístico.

El punto de vista de Greenberg parece ser que Duchamp era un artista tan pero tan académico, a juzgar por sus esfuerzos tempranos e insuficientemente brillantes con el fauvismo y el cubismo, que se frustró por sus propias limitaciones y malinterpretó el cubismo como un puro golpe de efecto para trastornar las expectativas sociales. Luego trató de sobrepasar incluso a los cubistas al presentar los objetos más banales como si fueran obras de arte: una rueda de bicicleta, un botellero de hierro, un mingitorio. En otras palabras, la única elección posible para Duchamp estaba entre el arte académico y los gestos provocativos. Y Duchamp, equivocadamente, pensó que estaba siguiendo a Picasso y a todo el resto de los modernistas al buscar una carrera vertiginosa de gestos provocativos. Esto explica también las otras quejas que Greenberg tiene sobre Duchamp. Pues, una vez que se concibe al arte como un mero gesto chocante, la cualidad como norma deja de importar. Los conceptos más nuevos y provocativos de lo que puede ser una obra de arte reemplazan a la lucha estética paciente con un conjunto de reglas fundamentales

plausibles. Y al final, al poner más comillas irónicas alrededor del concepto de arte de las que nadie antes que él pudo poner, Duchamp puede pensar en sí mismo como la ruptura más radical con la historia del arte.

El surrealismo y el dadaísmo siempre van a estar vinculados. Los dos movimientos compartieron en efecto algunos miembros, así como compartieron el uso de títulos cómicos o incongruentes para sus piezas y el despliegue de personalidades públicas irreverentes. Pero, desde el punto de vista de Greenberg, el surrealismo y el dadaísmo actúan en direcciones contrarias, como dos científicos que llevaran adelante un experimento con controles opuestos. Dalí adopta las convenciones ya banalizadas del ilusionismo tridimensional de la pintura al óleo para dejar que brille la extrañeza del contenido a través de ellas. Duchamp actúa al revés, eligiendo los contenidos más banales para chocar con nuestras expectativas respecto de lo que puede contar como un medio artístico. Si ambos no hubieran efectuado controles opuestos, el resultado hubiera sido una confusión enorme. Imaginemos que Dalí hubiera pintado sus clásicos, como *El fantasma de Vermeer de Delft que puede ser usado como una mesa* o *Gala y El Ángelus de Millet preceden la llegada inminente de las "anamorfosis cónicas"*, no en el que Greenberg llama el estilo del ilusionismo académico, sino en planos rotos en la forma del alto cubismo analítico.

Tal caos de innovaciones sorprendería al espectador desde demasiados puntos a la vez. No es casual que Picasso y Braque eligieran por eso temas fáciles para sus grandes obras cubistas: *Violín y candelabro*, *Frutero y vaso* y el *Retrato de Daniel-Henry Kahnweiler*. Estos temas banales nos permiten llevar nuestra atención entera hacia las innovaciones en la técnica. Del mismo modo, los readymades de Duchamp hubieran enredado demasiado las cosas si no hubiera presentado objetos cotidianos, sino cosas más complicadas, esotéricas o ambiguas. En cualquier caso, podemos concluir que ni Dalí ni Duchamp pueden ser tratados

como artistas académicos. Dalí no toma al medio como algo dado, sino que *deliberadamente* suspende la innovación en el nivel del medio para permitir la innovación en el nivel temático. A su vez, Duchamp no toma al medio como algo dado ni deja de innovar con él, sino que justamente lo hace en una medida que para Greenberg no puede ser otra cosa que shock dirigido al decoro de las bellas artes, como es el caso de sus seguidores, que utilizan "una hilera de cajas... un palo... una pila de basura... los proyectos de un paisajismo ciclópeo... el plan de cavar una trinchera en línea recta por cientos y cientos de millas... una puerta entreabierta... el corte transversal de una montaña... la proyección de relaciones imaginarias entre puntos reales del espacio... una pared blanca, etc.".[30]

Estas estrategias pueden convertirse en una banalidad académica tanto como cualquier otra estrategia, y tal vez el arte en 2014 ya puede decir que ha alcanzado ese punto hace tiempo. Pero no existen razones para pensar que no son posibles los juicios de calidad en los géneros del arte actual basados en la presión sobre el propio medio, o que el arte que se hace hoy en día esquiva las graduaciones de calidad, o que solo se orienta a chocar contra el decoro social. También deberíamos considerar el récord desparejo de Greenberg como pronosticador del gran arte. Porque, aunque sea obvio que debemos darle crédito por su defensa temprana de Jackson Pollock, no es claro que la historia vaya a hacerle caso en sus preferencias por Gottlieb, Morris, Noland y Olitski antes que surrealismo, Duchamp, Warhol y Beuys. Más bien parece que todo lo contrario es cierto.

Un enemigo de Greenberg diría que el término "académico" aparece en sus escritos simplemente para caracterizar todo aquello que no le interesa. Pero eso no sería justo:

30. Clement Greenberg, *The Collected Essays and Criticism. Modernism with a Vengeance, op. cit.*

el vocabulario crítico de Greenberg es lo suficientemente versátil. Por poner un último ejemplo, pensemos en otra de sus víctimas frecuentes: Wassily Kandinsky. Un mes después de la muerte del artista ruso en 1944, en la recientemente liberada ciudad de París, Greenberg publicó una evaluación despreciativa, fría y descarada de la carrera de Kandinsky. Por supuesto que sería difícil acusar de "académico" a un innovador tardío como Kandinsky, y Greenberg ni siquiera lo intenta. Por el contrario, clasifica a Kandinsky como un artista "provinciano". Su obituario comienza así: "Hay dos tipos de provincianismo en el arte. El exponente del primer tipo es el artista, académico o no, que trabaja en un estilo pasado de moda o despreciado por el centro metropolitano, sea París, Roma o Atenas. El segundo tipo de provincianismo es el del artista (generalmente de un país periférico) que con toda seriedad y admiración se consagra al estilo favorecido en el momento por el centro metropolitano, y que sin embargo falla en su intento de comprender de qué se trata dicho estilo. [...] El ruso Wassily Kandinsky [era un artista provinciano de este segundo tipo]".[31]

Para Greenberg, el provinciano Kandinsky no era entonces un simplón inocente, sino un avieso observador del arte más avanzado: "Como tantos recién llegados que ven determinada situación desde afuera, y por lo tanto de un modo más integral que quienes se desenvuelven ya en ella, Kandinsky pudo percibir rápidamente una de las implicancias básicas de la revolución cubista de la pintura occidental. El arte de la pintura ya estaba en condiciones de liberarse completamente del objeto (la imagen eidética) y tomar como su material únicamente los datos sensibles de su propio medio, reduciéndose a [...] formas no figurativas y colores. La pintura se convirtió en música,

31. Clement Greenberg, *The Collected Essays and Criticism. Arrogant Purpose, 1945-1949*, Chicago, University of Chicago Press, 1986, vol. 2.

un arte contenido en su propia forma, y por lo tanto capaz de muchísima más variación que hasta dicho momento".[32] Pero en este sentido Kandinsky repite el supuesto error de Duchamp al creer posible una ruptura total con la historia del arte. Greenberg hace otras objeciones que parecen incluso más decisivas para su veredicto sobre Kandinsky quien, nos dice, "por poco tiempo fue un gran pintor", en su período temprano.[33] La principal deuda de Kandinsky, a los ojos de Greenberg, es el haber limitado su interpretación del cubismo a la *abstracción*, pasando por alto un aspecto más importante: "[Kandinsky] rechazaba lo que a mi entender es el punto más importante y primario del arte avanzado, más importante aun que la salida de la representación: la percepción literal de las limitaciones y condiciones físicas del medio y de las ventajas a obtener de la explotación de dichas limitaciones".[34]

Aunque se diría que Kandinsky estaba al tanto del problema de la bidimensionalidad de la superficie pictórica, "concebía la imagen pictórica [...] como un agregado de formas discretas; el color, el tamaño, el espaciamiento de dichas formas Kandinsky los relacionaba tan insensiblemente con su contorno [...] que [el contorno] permanecía inactivo y sin sentido; el sentido de la superficie continua así se pierde y el espacio aparece marcado por agujeros".[35] Además de este defecto puramente técnico, Greenberg encuentra una clara evidencia de la caída de Kandinsky en el arte académico: "habiendo aceptado al comienzo la bidimensionalidad absoluta de la superficie pictórica, Kandinsky luego comienza a aludir a la ilusión de profundidad mediante un uso del color, de la línea y de

32. Ibíd.
33. Ibíd.
34. Ibíd.
35. Ibíd.

la perspectiva irrelevantes desde el punto de vista plástico. [...] [En la obra de Kandinsky] las reminiscencias académicas se desparraman subrepticiamente en todo aquello que no sea lo que 'representan'".[36]

En otra acusación de insensibilidad hacia el medio, Greenberg se queja de que "la consistencia de la superficie de la pintura [en Kandinsky] y la exactitud geométrica de su línea parecen más apropiadas para la piedra o el metal que para la trama porosa del lienzo".[37] Por último, su presunto fracaso en la tarea de dominar lo que realmente debía ser la vanguardia llevó a Kandinsky a un eclecticismo inseguro. En palabras de Greenberg, "los ingredientes estilísticos y temáticos de las piezas tardías de Kandinsky son tan variados como los colores de la túnica de José: arte oriental, campesino, antiguo; mucho de Klee y de Picasso, protoplasma surrealista, mapas, diseños, anotaciones musicales, etc., etc.".[38] Greenberg concluye con alguna que otra concesión y una condena final: "[Kandinsky] fue y será para siempre un gran fenómeno de la revolución artística actual y siempre deberemos tomarlo en cuenta; sin embargo, está lejos de la línea principal y en lo fundamental es un artista provinciano. Su ejemplo es peligroso para los jóvenes pintores".[39]

Pero la descripción de Greenberg de los peligros de Kandinsky gira excesivamente sobre un único punto de discusión. Para Greenberg, la línea exacta de Kandinsky hubiera sido más apropiada para la piedra o el metal que para el lienzo, pero inmediatamente admite que lo mismo es cierto de Mondrian, a quien Greenberg considera un gran artista, incluso más allá de esa exacta línea

36. Ibíd.
37. Ibíd.
38. Ibíd.
39. Ibíd.

pedregoso-metálica. También nos advierte de sus reminiscencias académicas, lo que quiere decir que en algún punto Kandinsky toma al medio como algo dado. Pero incluso si es verdad que todo el trabajo de Kandinsky es académico, no se sigue que sea verdad lo mismo de todo intento de tomar la abstracción del cubismo y pasar de largo su relación con la bidimensionalidad del medio. Las revoluciones suelen ocurrir cuando los herederos adoptan partes sueltas del legado de sus mayores y rechazan otras partes. Como el mismo Greenberg repite en varias ocasiones, no hay una sola manera de hacer arte de la mejor calidad, y lo que resulta exitoso en un tiempo puede ser un fiasco en otro momento, precisamente porque las mismas técnicas resultan innovadoras en un momento y banales tiempo después. Greenberg se permite incluso la sorprendente admisión de que Duchamp tenía buenas razones para ser un artista salvaje al comienzo, para escapar de la "morsa cubista", lo que quiere decir que Greenberg era plenamente consciente de que hasta los más grandes estilos pueden convertirse en prisiones sofocantes.

Así como la pintura del Renacimiento elevó la perspectiva ilusionista a un grado sumo, el movimiento opuesto hacia la pintura que explota las limitaciones del lienzo plano puede alcanzar un punto de banalidad decadente. ¿Fueron Duchamp, el surrealismo y Kandinsky una sucesión de recaídas que atravesó el cubismo, como dice Greenberg? ¿O fueron sondas que salieron en la búsqueda de planetas desconocidos, aunque no los hayan encontrado? De cualquier manera, sería injusto acusar a Greenberg de estar pasado de moda, como hicieron muchos de sus rivales. Su inteligencia y su agudeza, su brillo literario merecen más. Por su trabajo crítico y su conducción espiritual del traspaso de la vanguardia de París a Nueva York, Greenberg es sin dudas uno de los cinco o seis intelectuales más importantes que ha producido Estados Unidos. Además, todo el mundo pasa de moda con el tiempo;

y los que bailan sobre la tumba de Greenberg ya van a estar, ellos también, en alguna tumba muy bailada.

¿Cómo se verá eso cuando ocurra? Demos por hecho provisoriamente que el surrealismo no produjo ninguna revolución estética ulterior y que sus principios se agotaron. Lo mismo es válido para la abstracción, incluso si su vida útil fue más extendida. La premisa duchampiana de preguntarse continuamente si algo puede pasar como arte puede tener algunos años de vida más y por eso todavía estamos preparados para impresionarnos ante "una hilera de cajas... un palo... una pila de basura, [...] el plan de cavar una trinchera en línea recta por cientos y cientos de millas... una puerta entreabierta... el corte transversal de una montaña... la proyección de relaciones imaginarias entre puntos reales del espacio... una pared blanca, etc., etc.". Pero todo esto también va a cansar, va a ser viejo si no lo es ya y tendremos que empezar a sorprendernos con algo distinto.

¿Y qué será lo que nos sorprenda? Ya hemos considerado el "academicismo" de Duchamp, el surrealismo y el "provincianismo" de Kandinsky y estipulamos que todos ellos son fuerzas caídas de la Escuela de la Chatura de Greenberg. ¿Qué nos queda entonces como candidato a una próxima vanguardia? Muchas cosas, desde luego, pero sobre todo una posibilidad con la que ya nos encontramos antes: la *primera* forma de provincianismo que discute Greenberg, diferente de la otra forma, la que encarna Kandinsky. Para refrescarnos la memoria: el provincianismo de Kandinsky "es el del artista (generalmente de un país periférico) que con toda seriedad y admiración se consagra al estilo favorecido en el momento por el centro metropolitano, y que sin embargo falla en su intento de comprender de qué se trata dicho estilo".[40] El otro tipo de provincianismo es el

40. Clement Greenberg, *The Collected Essays and Criticism. Modernism with a Vengeance, op. cit.*

del "artista, académico o no, que trabaja en un estilo pasado de moda o despreciado por el centro metropolitano".[41]

Al principio puede parecernos que este tipo de artista no puede ser de ningún modo el candidato a la próxima vanguardia, puesto que la misma idea de algo "pasado de moda" así lo sugiere. Pero el mismo Greenberg nos pone un ejemplo de un artista "pasado de moda" en este sentido, que trabaja en un estilo despreciado por el centro metropolitano, y ciertamente se trata de uno de los artistas más grandes de todos los tiempos: Paul Cézanne, a quien Greenberg presta la mejor consideración en un bello ensayo de 1951 titulado "Cézanne and the Unity of Modern Painting".[42]

La premisa de este ensayo es que el eclecticismo del arte de vanguardia hacia 1950 es solo aparente. Existen grandes figuras que no completan exhaustivamente lo que se proponen hacer y dejan un montón de cabos sueltos que sus sucesores deben atar. Greenberg considera que la etapa final del siglo XIX, y Cézanne en particular, son el origen de estos cabos sueltos. Incluso un movimiento del calibre del cubismo sacó partido de la herencia de Cézanne: "El cubismo de Picasso y Braque, y Léger completó lo que había empezado Cézanne. Sus recursos se divorciaron de lo que tenían de problemático y alcanzaron mejores fines. Estos medios procedían de Cézanne casi tal cual; y lograron adaptarlos a sus fines tras muy poco ejercicio".[43] Pero el tema realmente interesante del ensayo de Greenberg sobre Cézanne es justo el opuesto a este: no Cézanne como el pionero de las tendencias futuras, sino el admirador de los grandes del pasado. Es la historia del artista que no sigue simplemente las vías abiertas por sus sucesores inmediatos, sino que además recupera algo importante que las revoluciones más recientes pasaron por alto. Es el caso de Cézanne con los impresionistas. Greenberg lo escribe de forma inolvidable:

> [Cézanne] hizo un intento postrero para salvar el principio intrínseco a la tradición de la pintura occidental: su preocupación por la plasmación amplia y literal de la ilusión de la tridimensionalidad. Cézanne era consciente de la forma en que los impresionistas habían puesto en riesgo la profundidad pictórica. Y fue porque necesitaba tan profundamente reencontrar dicha profundidad sin abandonar el cromatismo impresionista, y porque su intento, aunque vano, fue muy profundo, que Cézanne llegó hasta donde llegó. [...] Como Manet y con casi tan poco apetito por el lugar de la revolución en el arte, Cézanne cambió el curso de la historia del arte mientras intentaba volver a lo antiguo a través de un camino nuevo.[44]

El peligro que corren todos los modernizadores es la extrapolación robótica: dan por hecho que la revolución previa ejecutó la innovación x y que por ende la próxima revolución debe acarrear la innovación x al cuadrado o al cubo: así como el Iluminismo progresó al denunciar la superstición y defender la razón, de la misma manera la próxima fase de la historia requiere una campaña de persecución total contra toda forma de irracionalidad. La extrapolación se vuelve dominante en determinados momentos de la historia y aquellos que tienen la suerte de vivirlos pueden trabajar en su obra a una temprana edad, puesto que tienen la posibilidad de pararse sobre los hombros de sus inmediatos precursores. Este era el caso de Braque y Picasso durante el cubismo analítico. Otros, en cambio, deben luchar duramente y durante largos años

41. Ibíd.
42. Clement Greenberg, *The Collected Essays and Criticism. Affirmations and Refusals*, Chicago, University of Chicago Press, 1993, vol. 3.
43. Ibíd.
44. Ibíd.

como Cézanne, o Kant, para encontrar el nuevo principio de una era, recuperando con mucho esfuerzo lo que resulta bueno del pasado sin dejar de prestarle atención a lo nuevo, y dejando muchos cabos sueltos que otros en la próxima generación podrán atar con facilidad. Si seguimos a Greenberg, el arte se encuentra desde 1960 bajo la égida del neodadaísmo. ¿Y qué es lo más valioso del pasado que este período sacrificó y dejó atrás? ¿Qué provinciano pasado de moda va a emerger como el Cézanne del futuro?

FUTUROS PRÓXIMOS

La corriente de eventos que conforman nuestra vida cotidiana adquirió en el último tiempo un nuevo y exótico tono. Cada vez con más frecuencia nos sorprendemos desenvolviéndonos en escenarios cuyas características parecen pertenecer más al mundo de la ciencia ficción que a lo que habitualmente interpretamos como realidad, y cuyas claves de comprensión parecieran venir a nosotros desde la proximidad de un futuro inminente antes que del pasado. El modo en que el trabajo y el consumo abandonaron su lugar y tiempo tradicionales para colonizar la totalidad de nuestras vidas, incluyendo aquellos momentos más íntimos y solitarios; el hecho de que la abrumadora mayoría de las preguntas que le hacemos al mundo tienda a resolverse en la superficie de contacto entre la yema de nuestros dedos y el teclado de nuestras computadoras; la inquietante mutación de la subjetividad en un perfil que cotidianamente rediseñamos y compartimos con los demás, y tantas otras manifestaciones del presente, nos invitan a reconsiderar las categorías con las que tradicionalmente pensamos a la sociedad, la política y el arte, y a crear nuevos conceptos allí donde aquellas hayan entrado en una suerte de desfasaje teórico respecto de los fenómenos que intentamos comprender.

El propósito de nuestra nueva colección de ensayo, *Futuros Próximos*, es promover una escritura experiencial y cargada de afecto que extraiga sus formas de la íntima proximidad que mantiene con su objeto. Un tipo de crítica cultural expandida, de cualidad elástica, con flexibilidad para recibir materiales de fuentes diversas como la teoría política y la música pop, la filosofía y la cultura digital, el pensamiento sobre la técnica y las artes visuales, con el objetivo de elaborar un repertorio de recursos críticos que nos ayude a leer las transformaciones del mundo que nos rodea. Y, por sobre todas las cosas, a sobrevivir en él.